

A

A 471

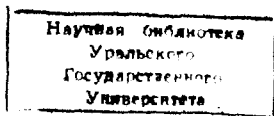
На правах рукописи

**Алексеева Валентина Александровна**

**РУССКОЕ ТРАДИЦИОННОЕ МИРООТНОШЕНИЕ:  
ПРАВОСЛАВНО-МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ**

**09.00.11 – социальная философия**

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук.



A handwritten signature in black ink, appearing to read "А. Алексеева", written over a horizontal line.

**Екатеринбург  
2000**

Работа выполнена на кафедре философии и культурологии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском ордена Трудового Красного Знамени государственном университете им. А.М. Горького

Научный консультант –

доктор философских наук, профессор В.И. Копалов

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор И.П. Малинова

доктор философских наук, профессор В.Ш. Сабиров

доктор философских наук, профессор М.Н. Щербинин

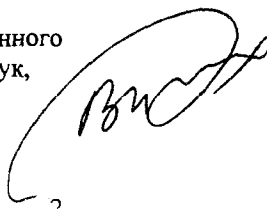
Ведущая организация: Уральский государственный профессионально-педагогический университет, кафедра философии.

Защита состоится 16 марта 2000 г. в \_\_\_\_\_ часов на заседании диссертационного совета Д 063.78.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском государственном университете им. А.М. Горького (620083, г. Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51, ком.248).

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета

Автореферат разослан " \_\_\_\_ " \_\_\_\_\_ 2000 г.

Ученый секретарь диссертационного совета, доктор философских наук, профессор



В.И. Плотников

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Мироотношение каждого народа принадлежит к числу тех социальных феноменов, которые имеют фундаментальное значение как в исторической судьбе этого народа, так и в более широких контекстах всемирной истории. Каждый народ хранит свой неповторимый облик и остается живой индивидуальностью до тех пор, пока жива основа основ его бытия – цельное и объединяющее нацию мироотношение: система образов добра и зла, человека и его судьбы, жизни и смерти, Бога и мира, свободы и справедливости, Родины и семьи. Мироотношение народа определяет «логику» повседневности, т.е. логику, в которой каждый поступок человека исполнен глубокого, пусть зачастую – и неизреченного, смысла.

Понятия, близкие по смыслу понятию «национальное мироотношение» - «дух народа» (Гегель), «национальный характер» (русские славянофилы), «национальный Космо-Психо-Логос» (Гачев), «этнический стереотип поведения» (Гумилев), «национальный архетип» (Юнг), «этноэпистема» (Фуко) и др., представлены в авторитетных традициях социальной философии (как отечественной, так и западной). Значимость этих классических и ставших «современной классикой» неклассических концепций непреходяща. Однако неизбежная для каждой сколь угодно оригинальной теории специфичность ее методологии, предметного поля, языка и проекций на социальную реальность оставляет современному исследователю неисчерпаемый резерв для поиска новых, соответствующих духу времени, моделей исследования. Имеющие место в социальной философии подходы к данному феномену, располагая богатыми возможностями обоснования этнокультурного многообразия и вариативности социальных и исторических процессов, тем не менее, отличаются либо «частичностью» в его постижении (например, сведением национального мироотношения к совокупности чисто психологических составляющих), либо – акцентировкой на исключительно «прикладном» его значении, когда и само соответствующее понятие выносятся на периферию социальной теории. Между тем, исследование национального мироотношения как сложного социального феномена, - прежде всего проблематики, связанной с постижением субъектности исторического процесса, осмысления социальных условий жизнедея-

тельности индивида и социальных форм организации индивидуального опыта людей, позволяет существенно расширить представления о социальности как способе и форме бытия человека. Категориальный статус понятия «национальное мироотношение» определяется не только его местом в системе категорий социальной философии, но и методологической плодотворностью в исследовании самого широкого круга социальных реалий. Он играет важнейшую роль не только в разработке методологии социальной философии и различных граней социальной реальности (например, в осмыслении процессов национальной идентификации, взаимоотношения типов социальности и т.д.), но и в развитии методологии социального познания, в процессе саморефлексии философии. Любое философское направление неизбежно осознает себя как обусловленное тем или иным типом культуры, тем или иным мироотношением народа. И бытие философии как рефлексивного выражения «духа народа» предполагает «методологическую коррекцию». Именно такая коррекция позволяет подходить к отдельным сообществам людей как к целостным уникальным автономным социальным организмам с их индивидуальной исторической судьбой. Она позволяет нам отразировать сами границы отдельных, уникальных и целостных, социальных теорий.

Актуальность исследования специфики русского традиционного мироотношения обусловлена, помимо чисто философско-исторического и социально-философского своего аспекта, все возрастающей степенью осознания нынешних кризисных процессов в стране как общецивилизационного «исторического сбоя». Рецепты их преодоления, не учитывающие этнические и социальные различия русского и западноевропейского типов культуры, различия их взглядов на природу мира, человека и общества, попытка механического перенесения западной модели организации социальности на русскую почву неизбежно ведут к провалу. Действительно фундаментальное осмысление настоящего и будущего России невозможно без обращения к подлинно русской, укорененной в отечественной традиции и воспитанной этой традицией мыслительной парадигмы. Вопрос, следовательно, состоит в том, что собою представляет эта «подлинно русская» парадигма мышления и отношения к действительности.

Складывающаяся тенденция к воссозданию отечественной социально-философской парадигмы и к формированию подлинно национальной концепции будущего страны предполагает поиск единых, предельных метафизических оснований, посредством которых только и возможно самосогласование целостных автономных социальных и политических теорий, поиск эффективной и адекватной методологической

традиции. Но такой поиск метафизических оснований отечественной социальной теории предполагает соотнесение ее с отечественной философской метафизикой. Сегодня действительно заявляет о себе необходимость философии русского постиндустриального общества. Она по праву, данному ей всей предшествующей многовековой отечественной культурой, должна и может представлять собою единую, целостную «метафизическую конструкцию» классического типа, способную конституировать собою столь же целостное мировоззрение человека. Она может и должна, в силу, прежде всего, огромного и пока не реализованного потенциала всей традиционной отечественной философской и методологической культуры, преодолеть, «снять» собою сумму доминирующих ныне в отечественной духовной жизни западных неклассических методологий. Она, безусловно, должна быть представлена и в гносеологической, и в онтологической, и в феноменологической, и в аксиологической, и в праксеологической своих гранях.

Учитывая во многом «переломный» для России период, отдавая себе отчет в том, что Отечество наше находится ныне именно на «границах эпох» и, помня о том, что каждая культура и каждая эпоха ее с неизбежностью должны обладать собственным «духом» и «собственным самосознанием», мы видим необходимость формирования самосознания эпохи русского постиндустриализма. У этой эпохи, повторим, должна быть своя, но укорененная в многовековой культуре философия. И тогда эту философию с полным правом можно было бы назвать метафизикой русского традиционализма постиндустриальной эпохи.

Указанные мировоззренческие и методологические ориентации вызывают для нас необходимость обращения к проблеме метафизики в плане специфики ее формирования в различных этнокультурных системах. Образы бытия и сущего, пространства и времени, «я» и его места в мире, познания и истины, жизнеотношение и смыслополагание человека, стиль и парадигмы его мышления задаются всей сложной архитектурой мироотношения его народа. Соответственно, всегда в специфическом ракурсе, «встроенном» в этнокультурную традицию, они предстают и как предмет философского осмысления. Особость философской метафизики, выступающей «устаами любой культуры», высвечивает специфику самосознания культуры. Возникает вопрос, какими же характеристиками должно оно обладать, чтобы «его» философский гений смог специфическим, именно тем, а не иным образом раскрыть различные грани бытия, ответить на фундаментальнейшие вопросы об основаниях сущего и человеческой деятельности.

Мы исходим из предположения о том, что русское мироотношение оказалось в реальной истории одним из тех национальных мироот-

ношенческих комплексов, которые последовательно хранили метафизику традиционного Православия, в которых рождалось и крепло ощущение и осознание гармонии человеческого существования. И рефлексия этой гармонии предельно ярко выражена устами целого ряда направлений отечественной философии, прежде всего – православной.

**Степень разработанности проблемы.** В нашем исследовании существенное значение имеет осмысление в социально-философской, историко-философской, культурологической, исторической, этнологической литературе целого ряда проблемных блоков. Во-первых, мы апеллируем к исследованиям, посвященным разработке методологии истории, проблематики культурно-исторических типов, специфики самоорганизации этнокультурных систем и национального мировидения различных народов. В этом плане, помимо классических работ Аристотеля, Платона, Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Б. Спинозы, Гегеля, Шеллинга, И.-Г. Гердера, Ш. Монтескье, Ф. Ратцеля, Э. Ренана, Ш. Летурно, К. Риттера, Г. Бокля, Э. Дюркгейма, М. Вебера, Л. Вольтмана, Ф. Гиддингса, Х. Маккиндера, Н. Кареева, Л. Мечникова, Г. Шпета, С. Ковалевского, О. Шпенглера, Н. Данилевского, А. Тойнби, К. Юнга, М. Фуко и др., следует назвать работы современных авторов: Ф. Броделя, Л.Н. Гумилева, В.Г. Богораз-Тана, Ю.П. Андреева, Ю.В. Бромля, Г. Гачева, А.К. Байбурина, Э.П. Агости, В.Б. Власовой, Л.Е. Куббеля, М.Г. Левина, Н.Н. Чебоксарова, В.Д. Плахова, Г.А. Праздников, Я.Я. Рогинского, А.Г. Спиркина, И.В. Суханова, С.А. Токарева, С.П. Толстова и др.

Во-вторых, рассматривая социальный феномен национального мироотношения и выдвигая гипотезу о наличии у каждого народа глубинных метафизических комплексов, укорененных в религиозных представлениях и лежащих в основе культуры и социальности, мы обращаемся к авторам, ставившим проблему исторической динамики метафизики, ее этнокультурной обусловленности, проблему "раздвижения границ" метафизики. Безусловно, ведущее значение имеют здесь произведения немецкой классической философии, прежде всего Канта, а также работы авторов, обозначившие собою проблему "конца" классической метафизики и перехода к неклассическим философским методологиям. Мы имеем в виду произведения В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Л. Витгенштейна, Б. Рассела, М. Хайдеггера, Э. Блоха, Э. Гуссерля, Н. Гартмана, В. Дильтея, Д. Дьюи, У. Джемса, Ф. Ницше, А. Бергсона, Г.-Х. Гадамера, Б. Страуда, М. Шлика, Ст. Тулмина, К. Поппера, П. Фейерабенда, И. Лакатоса, М. Полани, Р. Гвардини и др. В этом же плане особую важность представляют работы классиков отечественной философии, посвященные проблемам возможностей и границ метафизики, ее исторической динамики и преодоления. В современной философии эти про-

блемы ставятся такими авторами, как Ж. Делез, Ж. Деррида, У. Куайн, К. Хьюбер, З. Бауман, В.В. Бибихин, В.Д. Губин, В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов, Т.А. Клименкова, И.Я. Лойфман, К.Н. Любутин, М.К. Мамардашвили, Д.В. Пивоваров, А.В. Перцев, В.И. Шарин и др.

В-третьих, принципиально важным блоком является проблематика, связанная с рефлексией отечественной философской традиции, и, прежде всего – ее религиозного направления, по поводу предмета и задач философии. Помимо произведений В. Соловьева и Н. Лосского, В. Зеньковского и Н. Бердяева, А. Loseва и И. Ильина, посвященных истории русской философии, мы отметим работы Л.Р. Авдеевой, В.Н. Акулинина, Н. Алексеева, Н.В. Брянник, А. Валицкого, К.И. Власенко, П.П. Гайденко, М.Н. Громова, Б.В. Емельянова, А. Игнатова, В.И. Керимова, В.И. Копалова, А. Королькова, В. Котельникова, В.В. Кравченко, В.А. Кувакина, В.Б. Куликова, В.В. Лазарева, Г.Ф. Слесаревой, Н.Н. Старченко, Г.Л. Тульчинского, С.С. Хоружего, Л. Шапошникова, М.М. Шитикова, А. Янова и др.

В-четвертых, в логике нашего исследования мы с необходимостью обращаемся к исследовательской литературе, посвященной изучению герметизма и гнозиса как особого типа мироотношения и совокупности специфических философских доктрин, их философских и богословских оснований, этнокультурных детерминант и исторических трансформаций. В этой связи мы хотели бы упомянуть работы М. Бертелло, Г. Вернадского, Р. Генона, Ф. Зелинского, В. Зеньковского, В. Иванова, М. Лонгинова, Л. Менара, П. Пекарского, А. Пыпина, Т. Соколовской, Е. Тарасова, Л. Торндайка, Е. Трубецкого, В. Тукалевского, Ф. Успенского, Ф. Гудмана, Г. Йонаса, Р. Коха, И. Морозова, Й. Ритмана, Р. Светлова, М. Холла и др. А в целях методологического обоснования контрадикторности герметико-гностического и православного мироотношенческих типов, согласно нашей гипотезе о принципиально различной логике смыслообразования в каждом из них, мы используем семиотическую традицию в философии с ее предельно четкой постановкой проблемы символизма. Исследовательское поле здесь представлено работами Ч. Пирса, Ф. де Соссюра, В. Гумбольдта, Э. Кассирера, Э. Бюисанса, Ж. Мунена, Ч. Морриса, Р. Барта, Ж. Лакана, К. Леви-Стросса, Э. Бенвениста, А. Мартинса, М. Фуко, Н. Трубецкого, М. Бахтина, А. Loseва, Г. Бейли, А. Голана, Д. Нормана и др.

Наконец, в-пятых, важнейшее значение для нас имеет социально-философская, историко-философская, богословская и научная литература, посвященная проблематике православного вероучения и русского традиционного мироотношения. Здесь мы имеем в виду и литературу по истории и системе православного богословия (работы Г. Флоровского,

Вл. Лосского, С. Булгакова, П. Флоренского, Ф. Достоевского, В. Зеньковского, Е. Трубецкого, Н. Бердяева, В. Розанова, Д. Макария, И. Свеницкой, А. Кураева, С. Хоружего, М. Лодыженского, А. Ранович, А. Замалеева, Е. Овчинниковой и др.), и историко-церковные исследования (работы А. Лопухина, Е. Голубинского, А. Карташева, Л. Беловицкого, Ю. Козлова, Т. Майковой, С. Мельгунова, Н. Никольского, Р.Скрынникова, Я. Щапова, А. Шмемана, И. Экономцева и др.), и произведения, посвященные национальному сознанию русского народа (работы И. Киреевского, А. Хомякова, К. Аксакова, Г. Федотова, Ф. Достоевского, Н. Бердяева, В. Соловьева, К. Леонтьева, Л. Тихомирова, К. Победоносцева, Ю.П. Андреева, В.И. Копалова, В.М. Князева, С.З. Гончарова, С.К. Шардыко, Л.А. Кленова, Д. Лихачева, В. Мильдона, Б. Раушенбаха, К. Власенко и мн. др.).

Целью работы является социально-философское осмысление фундаментальных особенностей русского традиционного мироотношения как носителя метафизики, укорененной в онтологии, гносеологии, антропологии православного вероучения; в котором уникальным образом решается и сама проблема оснований, возможностей, предмета и задач метафизики.

Сформулированная цель может быть реализована посредством решения ряда конкретных задач:

1. Рассмотреть феномен национального мироотношения как предмет социально-философской рефлексии, традиции его постижения, проанализировать его генетические истоки.

2. Сравнить герметико – гностический и православный типы метафизики по ряду онтологических, гносеологических и антропологических параметров, проследить некоторые пути их исторического и географического движения в европейской и русской культуре.

3. Описать русское традиционное мироотношение как комплексный феномен в совокупности его фундаментальных черт и метафизических предположений.

4. Осуществить философское обоснование метафизического идеала всесовершенства и полноты бытия в традиционном русском мироотношении.

5. Рассмотреть соборность как сущностную характеристику русского традиционного мироотношения.

6. Проанализировать логику русского традиционного мироотношения через рассмотрение специфического характера православно- философской метафизики Божественного мироустроения, обосновать специфику ее антропоцентризма, задающую человеку возможность осмысления глубинной иерархии миропорядка и своего места в ней.



7. Исследовать специфическое для православной метафизической традиции понимание человека как образа Божественного Абсолюта.

8. Проследить некоторые тенденции исторической динамики русского традиционного мироотношения и осуществить феноменологическое описание различных составляющих его современного состояния.

**Методологическая и теоретическая основа исследования.** Особенности феномена русского традиционного мироотношения и цель исследования обусловили своеобразие методологических оснований и параметров работы. Прежде всего, отметим междисциплинарный характер самого исследовательского процесса. Для обоснования выводов работы необходимо и социально-философское, и культурологическое, и богословское, и историческое знание в его синтезе. Необходима определенная интерпретация конкретных феноменов русской социальности, текстов Священного писания и богословских работ. С определенной степенью условности ведущий метод решения стоящей перед нами проблемы может быть обозначен как метод «восхождения от философской феноменологии к метафизике», как метод синтеза, позволяющий соединить феноменализм как интенцию сознания к постижению данностей опыта и ноуменализм как интенцию к поиску предельных оснований сущего, в данном случае – предельных оснований русской этнокультурной идентичности. Мы осуществляем философскую рефлексию по поводу конкретного социального феномена, важнейшей компоненты общественного сознания и осмысливаем его в контексте общей логики исторического процесса как поля межэтнического взаимодействия, в контексте социально-философской проблемы диалектики индивидуального и общественного. При этом и сама методологическая традиция синтеза осмысливается нами как традиция, имеющая глубокие корни в русском мироотношении, типе рациональности, стиле философствования.

Безусловно, фундаментальную роль в процессе исследования играли такие общеполитические и социально-философские методологические принципы, как принцип историзма, позволяющий к каждому социальному феномену подходить с учетом его реального места в истории и исторической динамики; принцип объективности социального анализа, предполагающий возможность, находясь «в границах культуры», реально «выйти за эти границы», с помощью специальных исследовательских процедур соединить индивидуальную опытную рефлексию и «отвлеченные сущности»; принцип системности, обуславливающий подход к исследуемому феномену русского традиционного мироотношения как к уникальной и автономной целостности, имманентно оптимизирующей

свою динамику, как к сложной системе, ни один из элементов которой не может быть произвольно отброшен или заменен на иной.

Для постижения специфики православной метафизики мы считаем необходимым в качестве методологического основания использовать святоотеческие творения (Восточная патристика IV-VIII вв.). За два тысячелетия христианства православное богословие прошло определенную эволюцию. Общепринятым является мнение о том, что русское богословие, а позднее - русская религиозная философия стали наиболее последовательными продолжателями святоотеческой метафизической традиции. И именно православная метафизика превосходным образом выражена в текстах Г. Флоровского и В. Лосского, С. Булгакова и В. Зеньковского, Н. Данилевского и К. Леонтьева, Е. Трубецкого и С. Трубецкого, Ф. Достоевского и И. Ильина, И. Киреевского и К. Аксакова, К. Победоносцева и С. Франка и мн. др., к которым мы также обращаемся в качестве методологического и теоретического основания. Кроме того, целый ряд отечественных философов, выходящих в своем творчестве за пределы православно-догматического традиционализма, также в той или иной степени выражают мироотношение православного христианина, оформляют элементы православной метафизической системы. Мы можем упомянуть здесь имена В. Соловьева, П. Флоренского, Н. Лосского, Н. Бердяева П. Вышеславцева и мн. др. Эти авторы явились последовательными носителями русской национальной идеи, русского традиционализма, а их произведения выступают превосходным образцом феноменологического описания и рефлексивного обобщения различных граней русского традиционного сознания. Именно поэтому они играют роль фундаментальной эмпирической и теоретической основы для дальнейших философских исследований.

**Научная новизна исследования и результаты, выносимые на защиту.**

1. В диссертации осуществлен социально-философский подход к исследованию этнического мироотношения как сложного социокультурного и духовного явления, представляющего собой целостную систему выработанных этносом в процессе освоения кормящего ландшафта и в ходе его исторической судьбы образов бытия, сущего, существования, трансцендентного и имманентного. Ядром и фундаментом национального мироотношения является комплекс представлений народа о сущем, имеющих истоки в его религиозных вероучительных традициях. Каждый народ имеет свою метафизическую традицию, и философская метафизика выступает ее рефлексивным выражением. Специфика метафизических систем и динамика метафизики имеет, таким образом, глубокие религиозные и этнические истоки.

2. В диссертации сделан вывод о наличии и историческом воспроизводстве двух принципиально контрадикторных типов мироотношения и метафизики, которые выступили открытыми противниками в первые века христианства и которые принимали и принимают ныне различные специфические исторические формы, в той или иной степени доминируя в мироотношениях конкретных народов. Эти типы обозначены в работе как герметико-гностическая и православная мироотношенческая и метафизическая традиции. В работе показаны их фундаментальные различия, лежащие, прежде всего, в области метафизики, в области «простраивания человеком его отношений с трансцендентным, с сущим». Установлено, что каналом, в русле которого разворачиваются эти различия, выступает логика символических форм, логика смыслообразования, совершенно различная в данных типах мироотношений. В работе выявлены некоторые «маршруты исторического путешествия» фундаментальных мироотношенческих типов, обусловивших специфику русской и западной культур и их философского самосознания.

3. В работе раскрыта специфика русского традиционного мироотношения и его метафизической традиции, сделано обоснование ее особенностями православного вероучения. Прежде всего, в работе отмечена та специфическая черта православной метафизики, которая может быть условно обозначена, как ее «классичность». Метафизика в данном понимании – это действительно учение о сущем, причем, даже – о Божественном Единосущем, в постижении Которого Православие наиболее последовательно проводит идею Абсолюта, Всесовершенства, предельной полноты бытия и единого предельного основания его многообразия. Православная метафизика – это всегда целостная автономная система, четко выстраивающая свою основную проблематику, придающая основным своим понятиям в конечном своем понятийном ряду единый и единственный смысл и формирующая поэтому единое мировоззрение. Но это такая метафизическая система, которая, «рассуждая об отвлеченных сущностях», тем не менее, реально «не забывает» бытие. Здесь трансцендентное и имманентное, всеобщие основания бытия и живой человеческий опыт, «я» и «не-я» слиты воедино и предстают как ипостаси единого целого, имеющие общую сущность. Православная метафизическая система, оставаясь классической метафизической системой, раздвигает границы метафизики, как бы оставляя в стороне проблему «конца метафизики», продуцированную современной неклассической философией Запада.

4. В работе на материале святоотеческих творений и произведений классиков отечественной религиозной философии рассмотрена православная онтология троичности, обуславливающая мироотношенче-

ский образ Всесовершеннейшей Любви, а, следовательно, – формирующая религиозно-философскую онтологию любви как предельного основания бытия. Показано, каким образом последовательное проведение образа Троического и Личностного Единосущия, и только оно, дает возможность постичь всесовершенство и предельную полноту бытия, как носитель русского традиционного мироотношения оказывается способным соотнести себя с этим всесовершенством, увидеть и себя во всей полноте своего существования. Эта полнота человеческого существования раскрывается в феномене соборности духа, которая выступает доминантой русского традиционного мироотношения.

5. Православная онтология троичности специфическим образом находит свое воплощение и в концепции мироустроения, в православной космогонии и космологии. В работе показан принципиально антропоцентричный характер этой концепции, но антропоцентризм здесь имеет свою специфику, отличающую ее от герметико-гностического видения мира. Человек здесь господствует над прочим тварным естеством, но это господство обретается способностью человека сознательно построить себя в целостную и стройную иерархию миропорядка, увидеть себя не «центром мира», а одним из множества его элементов, но элементом, безусловно, необходимым, охраняемым и любимым, способностью осознать бесконечную дистанцию между собою и Творцом и возможность бесконечного преодоления этой дистанции. Не интенция к постоянному разрушению Божественной иерархии, а имманентное уважение и укрепление ее выступает поэтому доминантой русского традиционного мироотношения.

6. В работе показана специфика православного антропологического учения, рассмотрен метафизический смысл понятия образа троичности в человеке, основания дисгармонии человеческого существования. Показано, что через постижение человека как образа и подобия Бога в православии задается мироотношенческий образ ипостасного единства в человеке «я» и «не-я», трансцендентного и имманентного. Разорванность образа и подобия в результате волевого выбора самого человека стала основанием всех модусов его дисгармонии. В этой связи рассмотрены такие проблемы, как проблема соотношения совершенства и несовершенства, конечности и бесконечности человеческой природы, проблема свободной воли человека и его грехопадения, имеющего метафизическое выражение как возникновение у человека способности к произвольному умножению смыслов бытия, проблема добра и зла в их соотношении, проблема преодоления зла в имманентном существовании человека и в историческом процессе, проблема смысла и конца истории.

7. Православное антропологическое учение естественным образом «замкнуто» на идее Боговоплощения, единения Божественного и человеческого в личности Христа, на проблеме искупления и спасения человека. В работе через рассмотрение христологической проблематики выяснен метафизический и мироотношенческий смысл идеала спасения, который обуславливает для человека возможность самому преодолеть, «убить» смерть, страдание, обратиться в условия и формы собственного самоосуществления все, на взгляд эгоцентрирующего мир и мыслящего бинарными оппозициями носителя, например, западного мироотношения, внешние, чуждые, враждебные для человека структуры.

8. В работе осуществлено осмысление того, как же происходит процесс становления и динамики православного мироотношения в диалектике индивидуального и социального, в поле жизни индивидуального человека и в поле исторической судьбы народа. С этой точки зрения проведено исследование биографии и творчества философа – яркого выразителя русского традиционного православного мироотношения, чья личная судьба действительно предстает как долгий и непростой путь «восхождения к вере», К.Н. Леонтьева. Необходимо отметить, что православная и русская национальная государственно-патриотическая идея слиты в его творчестве нераздельно, что, конечно же, свидетельствует о глубокой укорененности социальных ориентаций русского человека в метафизике православия. С другой стороны, имманентным данному исследованию явился вопрос о том, какое отношение имеет его предмет и логика к современной социальной реальности в России. В работе показано, что глубинным истоком имеющего ныне места кризиса этнокультурной системы в России стала именно деструктивная динамика русского мироотношения и его метафизических ориентаций. В связи с описанием этой динамики в работе намечаются некоторые ее траектории в будущее, осмысливаемое автором как эпоха новой постиндустриальной российской цивилизации. В работе показано, что модернизационный прорыв страны в новую постиндустриальную эпоху может быть осуществим лишь при условии органичного соединения постиндустриальных технологий с системой русского традиционного мироотношения.

**Практическая значимость исследования.** Результаты данных исследований положены в основу курса философии и ряда специальных курсов для студентов философского и других гуманитарных факультетов. Они были представлены в федеральные органы исполнительной власти в качестве аналитических материалов для оценки социально-политической и кадровой ситуации в стране, создания антикризисной

программы, экспликация в этом плане задач федеральных органов, для определения основных направлений кадровой политики государства.

**Апробация работы.** Основные положения диссертационной работы излагались автором на Всероссийских конференциях "Судьба России: духовные ценности и национальные интересы" (Екатеринбург, 1994, 1996, 1998), на II Российском философском конгрессе "XXI век: Будущее России в философском измерении" (Екатеринбург, 1999), на научно-практической конференции "Воспитание духовности" (Екатеринбург, 1999), на международной конференции "Наука и образование в стратегии национальной безопасности и регионального развития" (Екатеринбург, 1999), на научной конференции "Историческая перспектива России: капитализм или социализм" (Екатеринбург, 1999), на научно-практической конференции "Экономическая, правовая и духовная культура России на рубеже тысячелетий" (Екатеринбург, 1999), на теоретическом семинаре "Русская идея" в ИППК УрГУ (Екатеринбург, 1995-1999), на семинаре докторантов при Уральском государственном университете (Екатеринбург, 1997-1999), на заседании кафедры социальной философии УрГУ (Екатеринбург, 1999). Содержание диссертационной работы опубликовано в монографии, в целом ряде научных статей. Диссертация обсуждалась на кафедре философии и культурологии ИППК при Уральском государственном университете им. А.М. Горького и была рекомендована к защите.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и списка литературы, содержащего 489 наименований. Работа изложена на 327 страницах.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении обосновывается актуальность темы исследования, обозначается характер ее разработанности, формулируются проблемная область, цель и задачи диссертации, ее методологические и теоретические основания, ее практическая значимость.

В I главе Проблема фундаментальных мироотношенческих и метафизических типов раскрывается социально-философская и теоретико-методологическая обусловленность исследуемой проблемы, обозначаются различные традиции ее философского осмысления, формулируются понятия национального мироотношения и мироотношенческого типа, обосновывается их реальная историческая динамика.

В параграфе 1 Мироотношенческий тип и системы этнических образов бытия: традиции философского постижения мы анализируем процесс социально-философского осмысления феномена этническо-

го мироотношения, обращаясь к текстам таких авторов, как Платон, Аристотель, Августин, Макиавелли, Гоббс, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Гердер, Ренан, Монтескье, Риттер, Юнг, Фуко и др. Мы соотносим данное понятие с рядом положенными ему, такими как: "дух народа", "национальный характер", "национальный Космо-Психо-Логос", "этнический стереотип поведения", "национальный архетип", "этноэпистема" и др. Логика нашего обращения определяется основными тенденциями в динамике акцентации интереса к данному феномену в различные эпохи.

Национальное мироотношение, определяемое нами как система глубинных, сформированных в процессе освоения этносом "кормящего ландшафта" и в процессе этногенеза архетипов, образов бытия и различных граней реальности, мы рассматриваем, во-первых, как фундаментальную этническую константу, задающую идентичность этноса, во-вторых, - как мощнейший этноорганизующий и этноконсолидирующий фактор (в плане как синхронной, так и диахронной самоорганизации этноса), и, в-третьих, - как феномен, регулирующий оптимум межэтнического взаимодействия.

Метафизика как "природная склонность человека" (Кант), особость глубинного отношения "человек-мир", специфика того, как человек "выстраивает свои отношения с трансцендентным, с сущим, с абсолютным", выкристаллизовывается не только и не столько в логике жизненного пути индивида, в структурах повседневности, на уровне бессознательного, в процессах переживания, жизненного выбора и пр. Она воспитывается, прежде всего "духом его народа", этническим мироотношением и его метафизическим комплексом, которые отнюдь не всегда носят рефлексивный характер, но которые, между тем, задают и саму повседневность, и таинство проживания и переживания человеком его жизненной дороги.

Однако само национальное мироотношение в достаточной степени изменчиво в своей устойчивости. Причинами изменчивости могут быть и диссонансы в межпоколенных связях, и ландшафтные перемещения этноса, и сама длительность исторического пути народа, и различного рода социальные и идеологические коллизии, и межэтническое и межрегиональное взаимодействие. В результате такой изменчивости в мироотношении целого ряда народов формируются некоторые совокупности общих черт, скажем, принципиально отличающие данную группу этносов от всех прочих. Неслучайно в этом плане становление в различные периоды истории таких феноменов, как, например, "христианский", "евро-американский", "мусульманский" мир, "континентальная" или "атлантическая" цивилизации, Восток и Запад и т.д.

Тенденции поляризации "этнокультурных сил" последних столетий заставляют философскую и культурологическую мысль все пристальнее обращаться к поиску особых, фундаментальных типов мироотношения, особых совокупностей мироотношенческих характеристик, "чистых онтологий сознания", зарождавшихся в многотысячелетнем прошлом человечества, воспроизводившихся в тех или иных вариантах в судьбах отдельных народов и регионов и в той или иной степени доминирующих ныне в принципиально различных этнокультурных системах. Именно эти типологические особенности мироотношения задают и специфику национальной субъектности, и, через ее посредство - саму уникальность культур. Целый ряд специфических исследовательских подходов и процедур приводят философию и культурологию к обращению к эпохе раннехристианской цивилизации Ближнего и Среднего Востока как к той полосе в истории человечества, которая и откристаллизовала два принципиально различных мироотношенческих типа, сформировав permanently противоборствующие типы субъектности, типы культуры, стили мышления и философствования. Именно идейное столкновение гностического и православного мировоззрения и выражающих их учений, столкновение, которое, конечно же, не было только случайным эпизодом духовной жизни той эпохи, и стало той "предельной" точкой, которая и развела противоборствующие типы мироотношения, которая во многом и определила сюжет последующей драмы человеческой истории.

И нашей задачей в этом плане становится задача выявления специфики гностического и православного мироотношений и их метафизик, их реальных исторических корней, процесса их последующей этнокультурной трансформации и воплощения в национальном мировидении конкретных этносов. Эвристичной представляется здесь давняя исследовательская традиция разведения и соотнесения этнокультурных систем романо-германского и славянского, евро-американского и российского мира, связанная с именами Шлеглера и Тойнби, Гердера и Ратцеля, Мэхена, Маккиндера и Хаусхофера, классиков славянофильства, Данилевского и Леонтьева, основателей евразийства, Гумилева, Дугина и мн. др.

В параграфе 2. Православие и гнозис: проблема метафизической контррадикторности мы сосредоточиваем внимание, прежде всего на тех качествах фундаментальных мироотношенческих типов, которые задают особость процесса становления субъектности в различных социально-культурных мирах, формируют особые модусы полноты человеческого бытия, непохожесть образа человеческого счастья и смысла жизни у представителей русской и западной культур. Исходными и цен-



тральными для данного параграфа являются вопросы о том, почему история раннего христианства отмечена весьма жестким столкновением христианского вероучения прежде всего с такими современными ему религиозно-философскими направлениями, как гностицизм, манихейство и др. Какие мировоззренческие и методологические ориентации явились контрапунктами в творениях, с одной стороны, Отцов Православной Церкви, а с другой, - в учениях Филона Александрийского, Гермеса Трисмегиста, Валентина, Василида, Кедрона, Маркиония, Тертуллиана и др.? Рассматривая предметное содержание дискуссий, их основную проблематику и возникшие в ней различные акцентации, мы приходим к предположению о том, что в основании "мыслительных парадигм" (Т. Кун) "сообществ" богословов и методологов тогда лежали принципиально различные мироотношенческие ориентации.

В качестве сущностнообразующих черт гностического и православного мироотношения мы определяем "символизм" первого и, соответственно, "буквализм" второго (здесь мы используем именно это понятие, поскольку именно оно употреблялось еще самими Отцами Церкви) мироотношенческих типов. Критерий разведения символизма и буквализма мы выводим из семиотической трактовки символа (Ч. Пирс, Р. Барт, В. Гумбольдт, Э. Кассирер, Ф. де Соссюр и др.) как "вторичного означивания", при котором означающее и означаемое соотносены вне зависимости от их фактической связи. Вообще данное разведение как таковое мы осуществляем в пределах методологии семиотической философии.

Данная оппозиция обосновывает целый ряд контрарных характеристик двух мироотношенческих типов. Эти характеристики мы подразделили на ориентации мироотношений в области онтологии, гносеологии и антропологии. К первой группе мы относим, соответственно: видение Бога как самозамкнутой монады, предельный "отрыв" Творца и тварного, понятие внебожественного "ничто", космоцентризм и др. гностического мироотношения и идею троической полноты, непосредственного единения Творца и творения и мира как "иного" по отношению к Богу и др. мироотношения православного. Вторую группу мироотношенческих ориентаций составляют, соответственно: гипостазирование рационалистических познавательных процедур, мистицизм как апология чувственного отношения мирского и сакрального, познавательный эзотеризм и др. гностического мироотношения и принцип "живого созерцания" Божественного мироотношения православного. Третья группа мироотношенческих характеристик представлена, соответственно: пониманием человека как "микрокосма", гипостазированием земной иерархии и "логики" посвящений, акцентацией на несовершенстве че-

ловеческой природы и рядоположенности добра и зла и др. гностического мироотношения и видением в человеке "образа и подобия троичности" мироотношения православного.

Такая систематизация характеристик различных "онтологий сознания" позволяет сделать вывод о том, что, в конечном итоге, мироотношение гностического типа "замыкается" именно на интенции к перманентному "разрыванию" в позднейших философских учениях субъекта и объекта, трансцендентного и имманентного, к монадизации оснований отношения "человек-мир", к гипостазированию рациональности как посредующего звена между "я" и "не-я". Соответственно, по совокупности своих характеристик, православное мироотношение задает акцент на единущести и ипостасной уникальности "я" и "не-я".

Параграф включает и рассмотрение некоторых исторических путей гностического и православного мироотношения в Европе и России. Безусловно, систематический анализ этой проблемы является задачей специального исследования, и здесь существует мощная историко-культурная и философская традиция. Нам важно отметить лишь наиболее знаменательные вехи исторической трансформации и столкновения двух мироотношенческих типов. В Европе они связаны, в частности, с чередованием периодов философской классики и неклассической философии, с борьбой схоластики и мистики в Средние века, с общей логикой "смещения" основной акцентации философской проблематики согласно традиционной схеме периодизации европейского историко-философского процесса, с процессом воспроизводства специализированного эзотерического знания. В русской культуре противоборство мироотношенческих доминант можно проследить, в частности, через историю русского богословия, через исторические описания "смутных" эпох ("символизм" эпохи И. Грозного, Смуты XVII века, эпоха раскола и становления старообрядчества и пр.), через анализ противостояния славянофильства и западничества как идеологических ориентаций и философских традиций, через историю эзотерики и масонства в России.

Глава II Традиционные метафизические типы: проекции в западном неклассическом и отечественном религиозно-философском процессе посвящена сравнительному рассмотрению традиций западной неклассической и отечественной религиозной философий с точки зрения реального осуществления в каждой из них элементов герметикогностического и православного мироотношений. Здесь мы определяем методологические параметры русского традиционного стиля философствования, преодоления в нем пределов классической европейской метафизики и суммы неклассических методологий западной философии.

В параграфе 1. **Метафизика гнозиса и сумма неклассических методологий западной философии** мы рассматриваем различные направления неклассической западной философии (неокантианство, аналитическую философию, философию жизни, философию прагматизма, философскую герменевтику, феноменологию) в плане осмысления специфики постановки ими проблемы возможностей и пределов метафизики, вообще - в плане характерного для неклассики общего смещения акцентации в постановке основных философских проблем.

Неслучаен тот факт, что становление периода европейской неклассической философии рубежа XIX-XX вв. ознаменовано апелляцией самых различных философских направлений, часто - абсолютно противоположных с точки зрения их собственного самосознания и самоопределения, к такому понятию и феномену, как «опыт». Несмотря на всю разность теоретических конструкторов неокантианства и «философии жизни», позитивизма и феноменологии, герменевтики и философской антропологии, несмотря на видимую «непроработанность» данного понятия в ряде философских направлений неклассики, оно все же имеет устойчивое качество быть своеобразным кумиром, которому поклоняется вся неклассическая критика «старой метафизики». Понятие «опыт», то в претенциозной форме «концептуального ядра» (позитивизм), то в чисто пафосном своем выражении (в «философии жизни») задает своеобразное русло концептуального развертывания.

Именно данное понятие концентрированным образом выражает собою генеральную тенденцию смещения акцентации европейского мировоззрения и философской проблематики к началу XX века. Такого смещения, в котором, с одной стороны, явственно видны концептуальные черты древнего гнозиса, и которое в то же время не затрагивает самих основ глубинного европейского, гнозисного в фундаменте своем, мироотношения. Критика классической метафизики и оказалась возможной только через перемещение интереса философии от проблем субстанциальности мира и рации к проблемам непосредственного субъективного опыта, она стала, фактически, еще одним историческим вариантом гностического принципа ниспровержения иерархии бытия.

Итак, несмотря на очевидную разность интерпретаций понятия «опыт» в различных традициях современной европейской неклассической философии и отсутствие единой концептуальной его обусловленности, можно, думается, отразить некоторые характерные черты современной европейской интенции к феномену «опыт». Безусловно, решающим фактором оказался здесь гнозисный принцип самопознания, «поворот сознания» (Х.Г. Гадамер), его обращение «на самое себя». Но, в отличие от кантовской постановки проблемы «чистого разума» (и,

соответственно, - «чистого опыта», который, по Канту, всегда законосообразен, ограничен («чистым разумом»), в неклассической философии имеет место смещение акцентов в план индивидуализации и психологизации сознания и опыта. Здесь опыт предстает как процесс и результат непосредственного восприятия и переживания данности и, одновременно, - как основание и способ «конструирования» реальности (которая сама предстает при этом не чем иным, как только предметом сознания). Опыт неизменно является гранью индивидуального сознания, опыт всегда предстает как «уникально пережитое», и в этом плане опыт, безусловно, «эмпиричен», чувственен, не структурирован, не подчинен каким-либо организующим началам. Опыт в таком его понимании, конечно же, абсолютно дискурсивен. Именно через «психологизм» и интересубъективность опыта дискурс обретает свою тотальность и самодостаточность, «языковая игра» (Л. Витгенштейн) становится действительно единственной «формой жизни». Субъективный опыт, таким образом, в традициях европейской неклассической философии сам становится «творцом мира». Как писал В. Дильтей, «...жизнь каждого индивидуума творит сама из себя свой собственный мир».

Однако фундаментальное постулирование опыта являет собой лишь исторический вариант традиционного европейского стремления преодолеть сущностный разрыв субъективного и объективного, «внутреннего» и «внешнего», разрыв, «когда-то однажды» обозначенный гнозисом и тем инициированный самой же европейской рациональностью. Понятие «опыт» в данном случае просто гипостазировало само опосредование в субъект-объектных отношениях (и ныне постигаемых именно как независимые полярности) или задает возможность инверсии субъекта и объекта. И хотя, как справедливо принято считать, индивидуальное бытие поставлено в центр внимания «новой» философии, на самом деле фундаментальные принципы мышления, заложившие основы классического европейского философствования, остались неизменными. Отношение человека к миру остается «неучастным», дистанцированным, а познание - «сциентистским», тождественным, по сути, простой «регистрации и дескрипции».

**Параграф 2. Отечественная метафизическая традиция и проблема "преодоления метафизики"** посвящен социально-философскому осмыслению особенностей русского традиционного мироотношения и укорененного в православной догматике традиционного стиля философствования. Интенцию философствования на «открытую встречу» с религиозной вероучительной системой последовательно хранила русская религиозно-философская традиция. Эта «открытость» философии для вероучения предельным образом выразилась в том, что

отечественными религиозными философами начала XX века сама философия, с точки зрения ее предмета и задач, определена как «наука о вере», причем о вере конкретной, оформленной в православное вероучение. Тогда философия становится знанием «не беспредпосылочным, но догматическим». Догматы веры, церковное предание являют собой предельное основание метафизики, задают русло мыслительной активности философов.

Преодоление рациональности состоит для православно-философской традиции именно в «разумной» критике рациональности, в постижении ее высших, Божественных истоков, логики ее бытия, ее места в иерархии Божественного миропорядка и человеческой духовности, оснований ее «драматизма». Причем, эта критика, по мысли С.Н. Булгакова, «не разбивающая, но укрепляющая» разум, осуществима только тогда, когда сама рациональность занимает позицию «сочувственного согласия с верой» (И.В. Киреевский). При этом условия вера, Откровение, предание, догмат предстают для разума как авторитет, и внешний, и внутренний. Спекулятивность философии в России преодолевается ее догматичностью, догматичностью в строгом, кантовском смысле этого слова: «... ибо наука всегда должна быть догматической, т.е. должна давать строгие доказательства из верных априорных принципов...»<sup>1</sup>, а формой духовного собирания становится создание метафизики особого рода, такой метафизики, которую еще Вл. Соловьев называл «критикой отвлеченных начал». Метафизики, которая соединяет в себе и феноменологическую «опытную рефлексию», и ноуменологические общеполитические построения, и живое религиозное предание.

При этом религиозная философия в России прекрасно видела и все различие между богословием и собственно философией. В.В. Зеньковский был не единственным, когда утверждал: «Христианская философия возможна. Но есть ли у христианской философии какая-либо особая тема, которая отличала бы ее от догматики? Конечно, да. Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, *но во свете Христова*. Особой задачей философии является *уяснение диалектики идей*, уяснение внутренней структурности в основных наших понятиях»<sup>2</sup>.

В данном параграфе мы обозначаем специфику русского национального мироотношения и выражающей его философии в контексте известной проблемы динамики и преодоления классической европей-

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. Минск: Литература, 1998. С.91.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. С.22.

ской метафизики. Мы считаем, что оно возможно в отечественной культуре только как воссоздание метафизики совсем иного рода, той метафизики, о которой Н.О. Лосский пишет: «Таким образом, высочайшие достижения философии требуют сочетания двух противоположных и трудносовместимых способностей: способности к абстрактному мышлению в его высшей форме и способности к конкретному созерцанию реальности на его высшей ступени»<sup>3</sup>. Причем длительный и трудный процесс восстановления отечественной метафизической традиции может, на наш взгляд, начинаться не иначе, как только в пределах доминирующих ныне в нашем философском сознании западных неклассических методологических схем.

Критика западной неклассической философией метафизики есть попытка преодоления, прежде всего, «старой» европейской метафизической традиции. Называя метафизику «онто-логией», М. Хайдеггер имеет в виду, конечно же, именно этот, особый исторический тип метафизики: «Сущность метафизики, которая целенаправленно дает слово и понятие сущему как таковому, может быть описана... именем "онтологии"»<sup>4</sup>. Иначе говоря, речь здесь идет о той самой метафизике, «определение объема и границ» которой в свое время еще Кант сформулировал как фундаментальнейшую проблему для философии. О той метафизике, которую еще Кант характеризовал как «царицу наук», как арену бесконечных споров, проистекающих оттого, что разум на определенном этапе своего естественного восхождения "погружается во мрак и впадает в противоречия". Неклассическая философия явственно ставит задачу единения «отвлеченных сущностей» и человеческого опыта, бытия и сущего, трансцендентного и имманентного. Единения, возможно, подчеркнем, только в сознании и опыте самого человека.

Н. Гартман постулирует ее как задачу «критической онтологии» как учения о духовном бытии и основных его понятиях. Э. Гуссерль эту же задачу видит как задачу феноменологии. Онтология становится для него, по сути, онтологией сознания. М. Хайдеггер задачу преодоления метафизики ставит как задачу создания новой «фундаментальной онтологии», «истины о сущем в его *привязке к бытию*», когда «к сущему *обращаются* как к таковому, т.е. в его бытии». И «новая» онтология становится уже не учением об отвлеченных началах бытия, но онтологией самой человеческой способности «увязывать воедино» бытие и сущее, онтологией человеческого опыта и сознания или – типично феноменологическим учением. М. Хайдеггер как бы осуществляет «фено-

<sup>3</sup>Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высш. школа, 1991. С.512.

<sup>4</sup>Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С.63-176. С.151.

менологическое снятие» традиционного для европейской классической метафизики противопоставления субъекта и объекта, сознания и бытия, трансцендентного и имманентного.

Но это противопоставление традиционно и неизменно «снялось» русской православной и религиозно-философской метафизикой, изначально постулировавшей единосушие, нераздельность и в пределах единосушия ипостасность, неслиянность мира и человека, «я» и «не-я». Вот почему в отечественной философии проблема «преодоления метафизики» никогда не носила столь обостренного характера. Возможность «преодоления» классической европейской метафизики и суммы неклассических европейских методологий путем воссоздания метафизики особого рода, укорененной в русской религиозно-философской традиции, задается наличием, на самом деле, двух родов, двух форм самого человеческого опыта. Форм, одна из которых явственна, зрима, многократно описана и возведена в абсолюте европейской неклассической философией, а другая – трансцендентна, внепсихологична и, в каком-то смысле, – «внеисторична», принципиально «инонаправлена». И Г.В. Флоровский, и С.Н. Булгаков говорили, кстати, о перманентной «борьбе» этих двух «разнопредметных» и «разно-честных» опытов.

В Европе Ю. Эвола предложил обозначить эту вторую форму опыта как «опыт метафизический». Понятие «метафизического опыта», по сути, тождественное у Ю. Эвола самому понятию «метафизика», принципиально важно в нашей логике, поскольку оно, во-первых, сущностно разводит парадигмы, с одной стороны – философского модернизма и постмодернизма, принципиально не желающего увидеть эту форму человеческого опыта, и с другой стороны – философского традиционализма. Во-вторых, оно формирует «методологическую рамку» процесса преодоления классической европейской метафизики и неклассических методологий Запада тем, что позволяет, «оставаясь на позициях опыта», снимать проблему множественности опытов субъективных. Наконец, в-третьих, через него постулируется специфическое, если можно так сказать, – «неклассическое» (а точнее – нетождественное традициям европейской классики и близкое, вероятно, М. Хайдеггеру) понимание и самой метафизики. Здесь метафизика есть именно опыт (опыт, подчеркнем еще раз, – метафизический, трансрациональный, трансцендентный, «мой» и «не мой», и «всеобщий» одновременно). Тогда метафизика может быть понимаема и как хайдеггеровская «фундаментальная онтология», как «истина о сущем в его привязке к бытию», как форма единения трансцендентного и имманентного в самом человеке, в его опыте и сознании. Метафизика предстает здесь как онтология

сознания, а значит и онтология сознания вполне допустима как метафизика.

Фундаментальные черты традиционного русского мироотношения, русского национального сознания, рефлексию которых мы находим в отечественной философии, позволяют говорить о данном мироотношенческом типе как о самостоятельном комплексном феномене. Оно ориентировано на традиции, опыт, на встречу индивидуального «я» и внешнего мира, системно, упорядоченно, синергично, постигает сотворчество (содействие) «я» и «не-я», соучастие Бога и человека в процессе самосовершенствования человека. Суть русского мироотношения составляет умение искать и обязательно находить универсальную точку отсчета бытия, предельные основания сущего, видение Абсолюта, явленного в конкретном многообразии природной, социальной, духовной жизни. Эта сущностная черта данного мироотношенческого типа выражается в совокупности его содержательных характеристик. Среди них:

- представление мироустройства как системной целостности, как заданной Абсолютом упорядоченности, в которой за видимой множественностью непременно скрыты глубинное единство и законосообразие;

- осознание строгой иерархичности миропорядка, обусловленной степенью приближения к Абсолюту различных элементов реальности, невозможности «рядоположенности» различного рода «автономных реальностей» и невозможности для субъекта произвольно «путешествовать» из одной реальности в другую. Понятие «реальности», особенно – «реальности здравого смысла», кстати сказать, вообще сущностно чуждо традиционной христианской метафизике.

- однозначность смыслов различных понятий бытия, безусловное неприятие «мифологизации» мира как процесса его символизации, «означивания означаемого», «вторичного моделирования»;

- способность видеть весьма конкретное место каждого реального объекта в этой иерархии, обусловленные данным местом возможности объекта и пределы этих возможностей;

- умение сознательно «встроить» сам живущий, познающий и действующий субъект, свое конкретное «я» в стройную иерархию миропорядка, осознавая себя не «винтиком» мировой машины, а абсолютно необходимым и «охраняемым» элементом мира, без которого сам миропорядок невозможен.

- видение субъект-объектных отношений, «я» и «не-я» как отношений двух взаимозависимых ипостасей единого, несводимых одна к другой, но и нераздельных по сути своей. С одной стороны, это не позволяет свести объект, например, социальные связи и отношения, к феноменам внутреннего мира субъекта, его жизненного опыта или сфер бес-



сознательного, а отношение «мир - человек» - только к контрастности «познающего я» и «познаваемого не-я», а с другой - задает возможность прочувствования единства трансцендентного и имманентного, сущностного и феноменального, максимально приближает философскую метафизику к реальной жизни.

Если мироотношение гнозисное предстает как отказ от поиска единого предельного основания бытия, если окружающий мир и сам субъект явлены для этого мироотношения как гипертрофированно "многомерные", что предопределяет относительность, многосмысленность мышления и жизненной позиции, антисистемность, эгоцентрированность, внешнеимперативность, то классическое кредо философии: «познай самого себя» в русском традиционном преломлении имеет смысл познания субъектом своего места в системе миропорядка, элементов Абсолютного в самом субъекте, установление заданной всеобщей императивной логики отношений субъекта с внешним миром (природой, обществом, государством, историей).

Уже со второй половины XIX века русская философия отчетливо фиксировала европейскую философскую тенденцию к постижению «Другого» прежде всего как выражение глубокого внутреннего конфликта, присутствующего в самой рациональности и в самом мироотношении европейцев, заданного гнозисом. Конфликта между мощью и бессилием разума, между свободой и одиночеством самодостаточного «эго», между попытками избавить человека от внешних ему «предельных оснований» и тягой к постоянному поиску этих оснований. Конфликта, неразрешимого в границах «чистой рациональности».

Логика воссоздания отечественной метафизической традиции, логика единения трансцендентного и имманентного в русском традиционном метафизическом опыте может быть описана следующим образом. Философ-метафизик «входит» в феноменологическую парадигму, принимая основополагающие принципы феноменализма. Он, именно как феноменолог, постулирует универсальное значение «чистого» опыта, т.е. опыта, свободного от «системного мира» отвлеченных сущностей и исторических традиций. Универсальное значение для него имеет и укорененное в опыте «чистое сознание». Для него, феноменолога, внешний мир предстает как совокупность данностей чистому сознанию, а познание - как систематическое описание феноменов. Он описывает свой собственный жизненный опыт, интенции своего сознания. При этом он как последовательный феноменолог с необходимостью признает, что «чистый» опыт в его историчности не изолирован, но он есть всегда совместный, «со-бытийный» опыт. Опыт в его «чистом» виде не только индивидуализирован, но и диалогизирован. В нем всегда соотнесены

«я» и «другой». В этом смысле феноменологом признается intersubъективный опыт. Опыт «другого», его интенции и переживания с неизбежностью предстают ему, как и любая другая данность, которую необходимо и возможно описать. Но если опыт «другого» таков, что он принципиально отвергает саму возможность феноменологического редуцирования, если «другой» принципиально занят поиском априорных сущностей, если «другой» отрицает саму возможность универсализации и гипостазирования «чистого опыта», то для феноменологического сознания продуцируется специфическая познавательная ситуация. Процесс вживания в опыт «другого», сопереживания ему, с необходимостью предполагает утверждение в индивидуальном опыте человека именно тех «антифеноменологических» принципов, которые постулированы опытом «другого». Тогда для любого феноменолога открывается право на отвержение самодостаточности «чистого опыта и сознания», право на признание методологической традиции совсем иного рода. Тогда в пределах самой феноменологии осуществляется преодоление феноменализма. А ноуменализм, как интенция сознания к постижению отвлеченной сущности бытия, видится ему как неотъемлемый элемент человеческого опыта, как естественное логическое звено, замыкающее собою процесс феноменологического описания.

В главе III Православная онтология и архитектоника русского мироотношения онтология Божественного рассматривается нами как предельное философское и богословское обоснование присутствующего в русском традиционном мироотношении глубинного идеала всесовершенства и полноты бытия. Центральными для нас являются положения о том, что только в православном вероучении и в православной философии понятие Абсолюта (в смысле Личностного и Троического начала) проведено наиболее последовательно. А ведущим принципом концепции мироустройства выступает принцип Божественной иерархии миропорядка.

Параграф 1 Троическое богословие. Обоснование Единосущия и истоки русской соборности посвящен осмыслению православного идеала Божественной субъектности, который конституирует всю сложную систему русского мироотношения. В этой связи мы раскрываем саму православную онтологию троичности, показываем, что эта онтология "работает" прежде всего, на идею обожения человека, непосредственного сверхчувственного единения Творца и тварного, а значит - ставит целью подлинное предельное совершенство человеческого "я". Мы обосновываем тезис о том, что последовательное осмысление Абсолюта и последовательный гуманизм возможны только через понимание единосущия и ипостасности Св. Троицы. Именно эта догматическая фор-

мула "выводит", в конечном итоге, на понимание Бога как Всесовершеннейшей Любви, на идею абсолютного самоосуществления субъекта. Историко-богословский материал позволяет констатировать, что только необходимость обоснования Божественного как Всесовершеннейшей Любви, необходимость "метафизации" Любви заставляла Отцов Православной Церкви последовательно противостоять гностицизму и христианским еретическим системам с их специфическим пониманием Божества как своеобразной "монады" или иерархически организованной системности. Мы раскрываем содержание тринитарных споров IV столетия, показывая, почему православное богословие изначально повело столь решительную борьбу за утверждение идеи единосущия Троицы, какие мотивы античной философии были восприняты в данных дискуссиях, каким образом в столкновении богословий проявились отмеченные выше качества герметико-гностического и православного мироотношенческих типов. Раскрывая суть православно-догматического понимания троичности, историю осмысления троического идеала в отечественных философии и богословии (Флоренский, Лосский, Соловьев, Булгаков, Бердяев, Трубецкой, Флоровский и др.), мы обосновываем тезис о том, что единосущие Троицы, понимание Божества как Личностного начала - это утверждение о совершенной полноте бытия, осуществимой только в "совершенной простоте" и системной неразложимости. Разрешение дихотомии полноты и "несистемности", в конце концов, и выступает как предельное обоснование подлинной субъектности (в данном случае - субъектности Божественной). Любые богословские и философские попытки "понятийного преодоления" идеи единосущия (например, утверждение ипостасности Софии, гипостазирование Логоса и др.) "снимают" собою и постижение самого Всесовершенства. С другой стороны, они, как правило, являются и формами выражения принципов гностического мироотношения.

Этот параграф посвящен осмыслению соборности, непосредственно обусловленной православным идеалом троичности и выступающей сущностной доминантой русского традиционного мироотношения. Именно соборность, как ее понимала святоотеческая и русская богословско-философская традиция, является той духовной доминантой, посредством которой православный христианин оказывается способным непосредственно соотнести свое "я" с Божественным Абсолютом и выстроить свою жизнь как гармоничную, целостную, активную; реализовать свою сущностную свободу. В этой связи мы раскрываем понимание соборности в святоотеческой и русской философской литературе (у Максима Исповедника, Кирилла Иерусалимского, Григория Паламы, В. Соловьева, И. Киреевского, С. Булгакова, П. Флоренского, Н.

Бердяева и др.), осмысляя ее существо и различные грани ее проявления (в частности, в плане "собирания человеческого множества" и духовного "собирания личности"). Главным здесь является раскрытие того тезиса, что соборность - это, во-первых, внутреннее, "метафизическое" состояние Церкви и человеческого духа, во-вторых, она противоположна "внешнему", "механическому", "системному" соединению элементов в целое, и, в-третьих, именно через соборность возможно реальное единение трансцендентного и имманентного в человеке.

В плане раскрытия оппозиции православной соборности и "системности" гностического мироотношения мы, во-первых, обосновываем обусловленность данных сущностных доминант названными в I главе онтологическими, гносеологическими и антропологическими ориентациями противоборствующих мироотношенческих типов, во-вторых, показываем, каким образом данная оппозиция проявляет себя в процессе философского осмысления проблем человеческого бытия и в процессе становления специфических для России и Запада, контрарных социокультурных форм.

Параграф 2 Антропоцентризм православной концепции мироустройства и метафизический мотив иерархии в русском мироотношении посвящен рассмотрению специфических для Православия картины тварного мира, постановки и решения вопросов о происхождении мира, о мироустройстве и миропорядке, о Начале и сущности явленного многообразия, об иерархии в идеальном и материальном мире, о законах духовного и земного мира, о месте в нем человека, о Божественном промысле и вседержительстве в мире.

Данный параграф содержит осмысление того, что православная картина тварности - это, по сути своей, картина антропоцентричная. А, следовательно, человек, обладающий православным видением мира, оказывается настроенным на постижение себя как существа, призванного "воссоединить собою весь строй Неба и Земли", "подвести" собою всю "системную множественность" мира к идеалу Божественной Всесовершенной простоты и цельности. Носитель русского традиционного, укорененного в Православии, мироотношения, таким образом, как бы оказывается "гарантированным" от "рассеяния в многочисленных тварных субстанциях". Он постигает себя именно как уникальный, целостный и активный субъект, "не-я" присутствует в "я" и как предмет его "духовного возделывания", и как "освящаемое" им, и как средство укрепления его духа.

Но антропоцентризм православной концепции мироустройства достаточно специфичен. Он отличается и от гностических, и от христианских еретических трактовок. Показать специфику этого антропоцен-

тризма на материале святоотеческих творений и русской религиозной философии - наша задача. Здесь мы исходим из изначального (IV век) разведения толкований "творения ex nihilo" у гностиков и православных богословов, в частности, по критериям: отношения к понятиям "небытия, ничто" у тех и у других; понимания теми и другими проблемы несовершенства тварного; осмысления гностиками и православными самой сути Божественного творческого акта как Божественной эманации (у первых) и как свободного воления (у вторых). Причем критерии эти особым образом задаются самими особенностями гностического и православного типов мироотношения, а также - специфичной для каждого из них онтологией самого Божественного.

Специфика антропоцентризма православной концепции мироустройства замкнута, в конечном итоге, на идею мира как "иного" по отношению к Богу, на идею единения Божественного "Я" и тварного "не-я" в абсолютной любви, на понимание тварного как имеющего предельное и единственное основание в Божественной любви и поэтому как любимого, а значит - свободного и активного начала. Идея эта обосновывается также и специфическим для Православия видением "присутствия Бога в мире" как промысла и вседержительства. Мы показываем отличие этого видения от пантеистических мотивов гностического мироотношения. Идея мира как "иного" по отношению к Богу обуславливает нестождественность Творящего и тварного по целому ряду параметров. И, прежде всего, если Троичность предстает как Всесовершенство в абсолютной простоте и системной неразложимости, то тварный мир является системным, иерархически организованным. В этой связи мы анализируем православное видение системности как неотъемлемого атрибута тварного: логику становления системности мира, соотношение системности и всеединства, православную идею иерархии миропорядка. Это является необходимым, прежде всего для обоснования специфики отношения русского традиционного сознания к миру как структурно организованной целостности, места самой идеи иерархии в русском традиционном мироотношении, роли земной иерархии в становлении субъектности человека, процесса осмысления личностью своего места в системе миропорядка. Здесь мы показываем, что специфическое православное видение системности мира не только не противоречит, но, напротив, - непосредственным образом выражает собою соборную суть данного мироотношенческого типа.

**Глава IV Православная антропология: метафизика "духовного стяжания"** включает в себя рассмотрение православного учения о человеке, о его природе, сущности, судьбе и будущем.

Параграф 1 Драма человеческого бытия. Метафизические образы добра и зла в русском мироотношении посвящен рассмотрению метафизических образов души человека, свободы, воли, дисгармонии человеческого существования. Св. Отцы Церкви едины в том, что, начиная любой разговор о природе человека, они обращают внимание, прежде всего на необычность самого Божественного творческого акта в отношении человека, на особость Божьего воления о человеке и способа его творения, которые отличают данный творческий акт от творения всего прочего естества. Именно эта необычность свидетельствует, по мнению Св. Отцов Православия, как об уникальности природы человека, так и о предопределении особого места человека в мире, об особом промысле в отношении человека. Только в любви - единственное предельное основание человеческого бытия, человек по природе и сущности своей сообразен и подобен единой и нераздельной Троице (а значит-уникален, внутренне целостен и многообразен в своих проявлениях).

Отечественная религиозно-философская традиция развивает понимание образа и подобия Бога в человеке до постижения именно трипостасности человеческого «я», соединенной единой сущностью. Так, С.Н. Булгаков видит образ троичности в человеке как нераздельное единство в нем его собственного «я», единосущего ему «не-я» и имманентного отношения «я и не-я». И цели человека, и его мотивы, и желания, будучи имманентными ему, тем не менее, - внешние по отношению к нему. И только расколотое сознание, мироотношение, насквозь пронизанное бинарными оппозициями, дисгармоничное в своей экзистенции, склонно постоянно увеличивать дистанцию между «я» и «не-я», даже если оно пытается преодолеть ее в акте философствования. Духовная цельность, внутренняя гармония человека есть тогда - лишь глубинное приятие имманентности «не-я» моему «я», постижение «не-я» только как «оборотного лика моего я», слитность «я» и «иного» (при этом всегда остающегося иным и в своих конкретных проявлениях, часто, - «холодным и жестким») в единой сущности.

Через понятие "образа и подобия" человек возвышается Православием над тварным естеством, но им сразу же задается и дистанция между ним и Творцом, формируется сама способность человека сознательно построить свое индивидуальное «я» в мировую иерархию, укрепляется сам принцип иерархии и возможность для человека увидеть свое конкретное в ней место, все, обусловленные его местом, возможности и их пределы.

Душа рассматривалась гностиками, начиная с Кедрона и Маркиония, и даже - Оригеном и его последователями как частица самой Божией сущности, «перенесенная» в человеческое тело. Мотивы инкарнации

звучат практически во всех, как древних, так, позднее, - и европейских герметических текстах. Пантеистические мотивы гнозиса, а также - абсолютная рационализация в раскрытии сути человеческой души ведет, в силу отмеченной «частичности» рации, к возникновению неразрешимого противоречия: душа видится одновременно и совечной, равной, даже - тождественной Богу, и тварной, а значит - неравной, нетождественной. Гностические тексты именно и фиксируют, и оставляют неразрешенным это противоречие. Человек одновременно, по природе своей и совершенен как Бог, и несовершенен, изначально «плох».

Православное богословие никоим образом не возводит идею бессмертия и совершенства души человека в абсолют. Бессмертие души - не тождественная Богу бесконечность, а только бесконечное совершенствование в добре, бесконечный выбор добра, а значит - бесконечное «делание» самой себя. Не принимая окончательно аристотелева определения души, тем не менее, Св. Отцы Церкви ссылаются на его понимание души как непрерывного действия, непрерывного движения (энтелехия) и отождествляют, по сути, бессмертие именно с ним. Отсюда и сама смерть понимается не в чисто физиологическом смысле слова, не в смысле самого бытийственного «прекращения» души. Смерть души для Православия - это всегда «отпадение» от Бога, прекращение «делания», самосовершенствования. Смерть тогда неабсолютна, она никоим образом не может быть такой же сильной, как любовь. Если для гнозиса смерть как предчеловеческая трансцендентная сущность способна именно «убить» (М. Экхарт) душу, то для Православия смерть всегда вторична по отношению к самому человеку, к его свободной воле и волевой активности, и тем более она вторична по отношению к Творцу, к Любви. Не только Бог, но и сам человек здесь оказывается способным «убить», преодолеть смерть.

Базисными в понимании природы и сущности человека являются для Православия следующие тезисы. Прежде всего, тварный по природе своей человек соединяет в себе телесное и духовное начала, причем, дух выражает собой сущностную характеристику человека, образ и подобие Божие. Естество же телесное - средство «индивидуализации» духа, способ, с помощью которого совершается духовное возвышение человека, его обожение. Это принципиально расходится с герметико-гностическим отношением к телесному естеству человека, которое было выражено еще Гермесом, а затем неоднократно повторено в данной традиции: "Если ты сначала не возненавидишь свое тело,.. то ты не сможешь любить себя самого". Однако, телееность вне духа омертвляется не только в смысле физиологическом, когда земная смерть человека предстает как видимое разлучение души и тела, но и в смысле метафи-

зическом, когда любое «телесное» существование вне духовной жизни видится как абсолютно бессмысленное, пустое, холодное и статичное.

Следующий базисный антропологический тезис православного вероучения состоит в том, что человеческая душа по своей природе, бытию и по своим качествам не тождественна ни Богу, ни космосу. Она, в отличие от иного тварного, невещественна, проста, свободна, бессмертна. Но она и не всесовершенна, вся полнота ведения Любви изначально не дана ей. Бессмертие ее не абсолютно. Оно, по сути, обретается земными делами человека, его деятельным духовным совершенствованием. Душа изначально не несет в себе ни Божественной статичности, неизменяемости, ни расколотости и дисгармонии, зло и страдание также несущностно ей. Природа ее не двойственна, как, например, по учению Гермеса, она едина и точно определена. В этом тезисе – основание глубинного неприятия православным соборным мироотношением индивидуализма, апология смирения, активного, волевого «делания себя» как идеального отношения человека к Богу, к себе и к другим. Но в нем также – и основание видения уникальности каждой души. Здесь прекрасно разрешается дихотомия человеческого «я»: обретение цельности, совершенства, богоподобия возможно только через духовное смирение. Принципиально отвергая идею абсолютной бесконечности души, теорию перевоплощения душ, православное вероучение исповедует, во-первых, неповторимость каждого нового творения, уникальность Божьего воления в отношении каждого. И одновременно – мысль о единственной возможности для души обрести бессмертие, возможности, только однажды данной человеку Богом. Но если душа не является частицей Божией сущности, то обожение человека предстает, конечно же, только как неизменный окончательный идеал человеческого бытия. Он, безусловно, недостижим в пределах наличной земной жизни людей, и уж тем более не может быть осознан и сформулирован как идеал социальный. А герметико-гностическое, а также – иудейское апокалиптическое видение истории преодолевается подлинным христианским эсхатологизмом.

Русское традиционное мироотношение в этом плане всегда предполагает осознание несовершенства любых внешних для человека форм и структур, но отвергает самодостаточность их трансформации. Тогда описание социальности в понятиях и через проблематику индивидного бытия означает для укорененной в этом мироотношении антропологии и философии лишь то, что степень «человечности» социальной реальности, сама возможность человека увидеть в наличных общественных формах не чуждую ему и навязанную извне силу, а гармоничную, соответствующую ему ауру существования, определяется состоянием самого чело-



веческого духа, его способностью оценить любую данность как явление Божьего промысла.

Еще один тезис, имеющий фундаментальное значение в православном антропологическом учении, состоит в том, что дихотомия совершенства и несовершенства, конечности и бесконечности души человека разрешается наличием свободной воли человеческого существа в его земной самореализации, возможностью выбора между самосовершенствованием и «отпадением» от Бога. На волевом выборе основано активное, деятельное начало духа, задающее определенную, весьма высокую, меру недетерминированности человеческого бытия, свободу. В отечественной религиозно-философской традиции тема человеческой воли и свободы выражена практически всеми ее представителями. Свободная воля видится здесь как доминанта человеческой духовности, как та «критическая точка», которая фокусирует в себе и природное совершенство человека, и начало его внутреннего разлада. Эта традиция принципиально отвергает гностический, кабалистический мотив «иллюзорности свободы воли».

Деятельное, активное стяжание Добра, постоянный выбор Добра есть не что иное, как активное противостояние злу. Тогда, по сути, весь земной путь человека, путь к Богу, путь самосовершенствования - это дорога борьбы со злом. Именно борьбы, а не пассивно-созерцательного неприятия зла. Но здесь, конечно же, возникает вопрос: а что такое зло, каким оно видится для православного мироотношения, как конкретно возможно противостояние злу, на каких конкретных принципах это противодействие строится, в каких формах и какими способами оно осуществимо? Метафизика православного мироотношения явственно реализует себя в постижении проблемы зла, в понимании отношения между Добром и злом. Ряд религиозных и философских учений, и в частности, - некоторые варианты христианства, имеющие истоком герметико-гностическую традицию, выраженную в этом своем аспекте наиболее четко в кабалистике и в доктрине манихейства, содержат идею о том, что трансцендентное зло представляет собой имманентную характеристику реального мира, абсолютный, независимый и бесконечный мрак; что оно обладает творческими способностями, из самого себя, производя всю совокупность конкретных злых сил с целью вечного противостояния Богу. Православное же вероучение не мыслит Добро и зло как диалектические противоположности, невозможные одна вне другой. Зло для Православия - единственное в тварном мире, что не имеет основания в Божественной воле. И русская религиозная философия, устами и Вл. Лосского, и В. Зеньковского, и Вл. Соловьева, и С. Булгакова, и др., постоянно акцентирует внимание на том, что зло - есть

лишь результат Божественного «попустительства» или целесообразного разрешения, осуществленного для пользы человека и вследствие Божественной любви, но отнюдь не проявление свободной Божественной воли. А потому зло не мыслится как «не могущее не быть». Отечественная религиозно-философская традиция акцентирует внимание на том, что подлинный расцвет человеческой индивидуальности, мужественное самовозвышение человека возможны не там и не тогда, где и когда человек сознательно «размывает» и уничтожает границы между Добром и злом. Напротив, «по-детски оригинальничая», «кокетничая» со злом, либо - безвольно покорствуя злу, человек лишь постулирует абсолютный характер последнего.

Итак, зло тварно, а значит, по свойствам тварного, оно конечно, преходяще, не все совершенно, не вседесуше, не сущностно. Святоотеческое писание исходит из того, что сотворенный Богом человек, как в силу особенности его естества, так и в силу определенного ему предназначения, изначально не мог быть способен к различению Добра и зла. Познание Добра, как и познание зла, - это то, чему предстояло учиться очень постепенно и тщательно, осваивая жизненную дорогу. Заповедь этой неспешности с осознанием человеком своего несовершенства и смысла жизни весьма конкретным и предельно доступным для человека образом была выражена Богом в запрете о древе познания Добра и зла. Постигая эту заповедь именно как первое испытание человеческой воли (испытание знанием, именно тем, что всегда эгоцентрирует бытие и «опрощает отношение человека с трансцендентным», отсюда, думается, - и само имя древа познания добра и зла), православное вероучение тем самым постигает и глубинный смысл падения патриархов человечества. Это падение видится, прежде всего, как акт проявления свободной воли, как немошь человеческой воли, оказавшейся неспособной выдержать малое испытание, испытание знанием, испытание рациональностью, как результат ложного выбора, определившего реальность зла в тварном мире. Проблема состоит в том, каким конкретным образом надлом этот оказался возможен, каков конкретный «механизм» обмана, как должно было «действовать» зло, чтобы из «не-сущего» обратиться в реально существующее. Глубинный механизм искушения и падения человека Отцы Православия видят именно в утверждении сомнения, релятивизма мироотношения гипертрофированного и самодостаточного в пределах индивидуности рацио.

Если богостяжание - есть всегда путь активного преодоления зла; если зло изначально сущностно увязывается с индивидуализмом и релятивностью сознания; если гносеологический релятивизм и эгоцентризм видятся как взаимообуславливающие грани предельного, внеземного

онтологического «отрыва» тварного от Творца, то служение Богу для православного мироотношения предстает в этом плане как активное противодействие мироотношению индивидуалистическому, эгоцентрированному, редуцирующему реальность к совокупности феноменов индивидуального опыта, не имеющему и не ищущему вне себя никакой абсолютной точки отсчета, антисистемному, а потому - внеимперативному, нигилистическому.

Преодоление зла, по мысли Св. Отцов Церкви, - это не мгновенное исчезновение фантома, но - постепенное и трудное вытеснение злого начала в мире. Дорога борьбы со злом - длиною во всю земную историю человеческого рода. Поэтому Св. Григорий Нисский отождествляет исторический процесс и процесс преодоления зла, точнее, - борьбой со злом определяет содержание исторического процесса. На этом основании базируется и православная методология исторического процесса, первые систематизированные изложения которой мы встречаем еще у Отцов Православия и у Августина. Одна из центральных тем здесь - проблема конца истории, который как бы «отодвинут» в область трансцендентного. Конец истории внеисторичен и сверхисторичен, но он, безусловно, присутствует как эсхатологический идеал. И в отечественной религиозно-философской традиции, и у С. Булгакова, и у Вл. Лосского, и у В. Зеньковского, и у др. Конец исторического процесса неизменно связывается с окончательным преодолением зла в мире, победой над смертью и переходом к «обновленному бытию». Тогда, в этом аспекте, конкретно-историческое взаимодействие народов, культур, государств и конфессий осмысливается православным сознанием как выражение, в частности, противостояния принципиально различных мироотношений, а историческая миссия русского народа, России постигается как утверждение в мире тех жизненных принципов, которые формирует православное вероучение. И если единение всего человечества представляет собой один из христианских идеалов, то носитель православного мироотношения, русский народ, осмысливает общечеловеческую идею, прежде всего как идею национальную, государственную, патристическую.

Исторический процесс многообразен, он - есть поле взаимодействия и борьбы носителей разных мироотношений, принципиально разных метафизик. Проблема исторической миссии русского народа, концепция духовного мессианства России представляет весьма значительную составляющую русской национальной идеи. Она достаточным образом выражена отечественной философией. Примечательно, что отечественная философия абсолютным образом связывает проблему исторической миссии России с вопросом о будущем русского народа и его го-

сударства, с проблемой смысла русской истории. Такого рода идея содержится в работах ранних славянофилов, В.С. Соловьева, Н.Я. Данилевского, Н.А. Бердяева и др. Идея русского мессианства от своих религиозных и философских оснований рано или поздно всегда переходит в конкретно-ситуативный ракурс своего выражения. В таком виде она формулируется уже не только как идея о вневременном смысле бытия народа, а как вопрос о его конкретно-исторической роли и о назначении тех социокультурных форм, что были созданы этносом в ходе его истории.

При этом русское мироотношение включает в себя такие историко-методологические принципы, как:

- принцип этноцентризма, позволяющий видеть всю совокупность социальных процессов в мире через призму интересов русского народа и корректировать динамику социальной реальности в соответствии с этими интересами;

- принцип множественности, вариативности и нелинейности исторического процесса, позволяющий за конкретными событиями мировой истории увидеть конкретное соотношение возможностей и интересов отдельных, уникальных и автономных, этнокультурных общностей, а общечеловеческое свести, по сути, к абстрактно-всеобщему идеалу;

- принцип географического детерминизма, позволяющий осмыслить роль пространства, территории как «объекта» Божественного покровительства, как особого духовного фактора в жизни этноса, как священной земли, трепетное отношение к которой неизменно выступает проявлением духовной мощи народа и каждого человека;

- принцип «державности», состоящий в понимании особой духовной роли государственности как выразителя Божественной воли в отношении народа и каждого подданного.

На этих принципах русским традиционным мироотношением выстраивается особая картина социальной реальности, и пишется она всегда в традиционных, национальных тонах.

Параграф 2 Метафизический образ единства трансцендентного и имманентного в человеке в контексте православного идеала спасения посвящен осмыслению того, что имманентная причастность человека злу обусловила как чрезвычайную необходимость воссоздания подлинного смысла и назначения его существования, так и невозможность для человека самому, собственными силами преодолеть в себе греховное начало. Гнозис, как уже было отмечено, в глубине своей несет тот мотив, что зло безраздельно «царствует» в мире. Но тогда утверждается неабсолютность Божественной любви, самоценность «метафизической борьбы со злом» вне и помимо человека, а вместе с ними –

и возможность для Бога осуществления самых разнообразных, но оставляющих человека в его искаленном и расколотом состоянии, форм противостояния тотальному злу. В православной же метафизической системе, будучи постигаемо как Всесовершеннейшее Благо, не приемлющее какого-либо насильственного ограничения человеческой свободы, Божество не производит и какого бы то ни было жесткого воления в плане возвращения человека на путь стяжания Добра, не желает своеобразной «автоматизации» человеческого бытия. Еще одним, и самым высоким, проявлением Божественной любви становится то, что Бог абсолютным образом «берет на Себя» дело восстановления подлинного человеческого бытия, преодолевая «... границы между трансцендентным и имманентным и вступает в человеческую историю». Суть такого восстановления, «обожения» человека Св. Отцы Православия и обозначают понятием спасения. Православный догмат искупления складывается из трех составляющих: учения о воплощении Сына Божия, учения о смысле крестной жертвы Иисуса Христа и учения о Воскресении, о победе жизни над смертью.

Богословская борьба вокруг догмата о воплощении Слова началась еще в IV веке, а пик ее приходится на V столетие. Основным смыслом этой, пожалуй, самой длительной и трудной в истории богословия, дискуссии заключен в истинном постижении единения Божественного и человеческого в Личности Христа. В толковании этого единения Православию пришлось бороться с двумя крайностями, обусловившими возникновение двух еретических систем.

Одна крайность была связана с абсолютным отвержением полноты человеческого естества, воспринятого Словом. Она дала начало монофизитству, осужденному IV Вселенским собором в Халкидоне в 451 году. Другая крайность заключалась в отрицании Божественной сути Христа, в гипостазировании человеческого естества в Его Личности. Этот подход связан, прежде всего, с именем константинопольского архиепископа Нестория и положил начало несторианству как особому богословскому направлению. Учение Нестория было осуждено Православной Церковью на III Вселенском соборе в Ефесе в 431 году. Однако христологические споры продолжались позднее еще два столетия.

Прежде всего, и Св. Афанасий Александрийский, и Св. Григорий Богослов, и другие утверждают против Аполлинария идею неслиянности двух природ, Божественной и человеческой, в личности Иисуса Христа. Они говорят о единстве и неслиянной их двойственности в одной Божественной Ипостаси. Трансцендентное и имманентное едины в самом Боже, трансцендентное способно стать имманентным, оно действительно становится таковым в воплощении, а это значит, что

трансцендентное перестает быть для человека чужим, холодным и пугающим. Неслиянность Божественного и человеческого обусловлена тем, что Всесовершенная Любовь не может допустить какого бы то ни было произвольного искажения человеческой природы и в воплощении Слова она воспринята как таковая, как данность, со всеми присущими ей гранями несовершенства. В аполлинаристском толковании человеческое во Христе как бы подчинено Божественному, подавлено им, ценность человеческого естества отвергается Богом, что абсолютно невозможно с точки зрения православного понимания Божества как Всесовершеннейшей Любви. Утверждение самостоятельности Божественного и человеческого начал никоим образом не означает отрицания их единосущия. Напротив, оно (отрицание) становится возможным на основании «механицизма», грубой системности в понимании соединения двух природ. В этой логике православные богословы прослеживают иную «мироотношенческую тенденцию». Если Аполлинарий умаляет человеческое естество, то здесь, напротив, проводится герметический принцип гипостазирования совершенства человека, поскольку, как мы отмечали выше, дихотомия несовершенства (изначальной «уязвимости» человека) и его совершенства (как формы Божественной эманации) вообще неразрешима для гнозиса. В такой логике Христос предстает как «совершенный человек», «сверхчеловек», единственный в своем роде «праведник», наделенный чрезвычайной Божественной благодатью. Он предстает, по сути, как «первый особо избранный», первый посвященный среди людей. Спасительное же значение воплощения, сам идеал спасения, обретаемого ценой страданий и смерти, здесь, таким образом, отвергается, поскольку богоподобие обретается еще до них, в самом акте воплощения. Необходимость в них отпадает. Несторианство различает субъектность Слова до, и после воплощения, избегая даже называть Христа Словом, останавливаясь на имени Эммануил. Таким образом, несторианское богословие, гипостазировав человеческое начало во Христе, абсолютным образом разрывая Божественную и человеческую природу, выводит, как и монофизитство, на неприятие, в конечном итоге, спасительного смысла воплощения. Во-первых, потому что крестная смерть Христа не воспринимается в этом случае как высшее, жертвенное проявление Божественной любви к человеку. И, кроме того, гипостазирование человеческого естества ставит преграду на пути истинного богопознания, которое само по себе имеет спасительное значение.

Имея в виду все перечисленные нюансы, Св. Отцы Православия последовательно, в течение почти четырех столетий, «отшлифовывали» христологическую догматику. Отвергая обе еретические крайности, православное богословие последовательно проводило два тезиса. Во-

первых, тезис о том, что в воплощении Словом воспринято все человеческое естество без какого-либо искажения последнего, что в Личности Иисуса Христа мы видим всю полноту человеческого «я», того «я», которое обрело реальность после грехопадения человека. Но непостижимый для разума парадокс состоит в том, что, низводя Себя до несовершенства, Бог всегда остается Всесовершенным, и Сын Божий - всегда неизменяемая ипостась единосущей Троицы. Божество изменяется, не изменяясь, абсолютно не нуждаясь в изменении.

Св. Отцы Церкви и отечественная религиозно-философская традиция парадокс этот разрешают через проблему смерти и бессмертия. Так, уже Св. Афанасий Александрийский отмечал, что смерть Иисуса - явление Его смирения, любви и абсолютно добровольной жертвенности. Она никоим образом не детерминирована внешней необходимостью. В крестных страданиях и смерти телесность не связывала Слово, а, напротив, она сама освобождалась от тленности. Тогда бессмертие здесь прямо связано с освобождением от греховности, а значит - с богостязанием, с активной деятельностью по преодолению зла. Преодоление же вселенского зла возможно только Субъектом, Который Сам изначально свободен от него, и этот Субъект - вне тварного мира.

Следовательно, в воплощении не только человечество во всей его полноте присутствует в личности Христа, но во всей Своей полноте и всесовершенстве явлено Божество. Именно поэтому называет Св. Григорий Богослов Рождество Христово теофанией (богоявлением). Именно поэтому говорит он о том, что Иисус - не обоженный человек, а во-человечившийся Бог. Именно поэтому III Вселенский собор в Ефесе в 431 году определяет: исповедывать Иисуса Христа совершенным Богом и совершенным человеком. А IV Вселенский собор в Халкидоне в 451 году утверждает окончательный христологический догмат: «По Божеству Он вечно рождается от Отца, по человечеству Он родился от Пресвятой Девы и во всем подобен нам, кроме греха. При воплощении Божество и человечество соединились в Нем, как едином Лице, неслиянно и неизменно (против монофизитства), нераздельно и неразлучно (против несторианства)».

Величайшее мироотношенческое значение христологического догмата состоит в сохранении истины самоотдачи, самоуничтожения как предела личностного совершенства, предела человеческой уникальности и целостности; в апологии послушания как высшего выражения свободы. И, поскольку Сын Божий воспринимает не только конкретное естество отдельного человека, но человеческую природу как таковую, христологический догмат раскрывает, по сути, тайну цельности и совершенства любой личности, подобной Богу. Поэтому он и задает чело-

веку в повседневном бытии мощнейший мироотношенческий, смысло-жизненный и нравственный настрой. И этот жизненный настрой, безусловно, выражает себя в "логике" разрешения человеком постоянно воспроизводящегося противоречия между необходимостью послушания Богу и необходимостью подчинения светским, общественным структурам. В отечественной метафизической традиции этот момент отчетливо присутствует. Он выражен практически всеми религиозными философами как идея безусловного подчинения «царства мира царству Божию» (Вл. Соловьев, Н. Бердяев и мн. др.). На этом основании и зиждется спасительный смысл социальных предпочтений русского православного христианина. Именно умение находить золотую середину между достоинством и самоуничтожением, видение достоинства в самоуничтожении не позволяет ни человеку, ни народу бросаться от одной крайности к другой. Самоуничтожение не означает тогда идеи человеческого и народного ничтожества, а самовозвышение не тождественно вседозволенности. Добровольно, во имя спасения, принимая ценности, требования и диссонансы своего народа и государства, человек с соборным мироотношением никогда не опустится ни до метафизического (а тем более – социального) бунта, до тех его форм, которые известным образом описаны, скажем, Э. Фроммом или обозначены устами Великого Инквизитора; ни до возведения в кумир толпы, бессмысленно склоняющейся перед ее вождем. Любовь и служение Отечеству для русского православного христианина ни в коей мере не является «бегством от свободы», способом «снятия» одиночества и отчуждения, формой упрощенной самоидентификации в социуме. Соборный дух постигает служение Отечеству только как средство самовозвышения, как форму персональной ответственности перед Богом, как свой личностный "крестный путь", как средство спасения, которое всегда глубоко индивидуально. Человек сознательно "встраивает" себя в общественные структуры, но эта сознательность – проявление его "стояния пред лицом Бога", стояния «один на один».

Крестную смерть Сына Божия Св. Отцы Православия постигают как высший предел Божественного «умаления» во имя спасения людей. Предельность его – в абсолютной внешней недетерминированности страданий и смерти Иисуса по причине бесконечности и неизменяемости Св. Троицы и Богочеловечества. Вочеловечение Слова поэтому рассматривается православным богословием как способ возникновения самой возможности смерти для бессмертной Субстанции. В этой дихотомии тленности и нетления – разгадка тайны преодоления зла, "попрания смерти смертью", тайна бессмертия. Смерть предстает теперь именно как условие перехода к обновленному бытию, как условие Воскресе-



ния. Воскресения, коренным образом обновляющего и дух, и телесность. Отечественная метафизическая традиция, развенчивающая тайну смерти, разбивает ее оковы, возвышает над ней человека.

В условия освобождения человека от власти зла, прежде и кроме самой смерти, обращаются, как ни парадоксально, все, возможные в человеческом мире, проявления зла: скорбь, наказания и насилие, страх, боль, предательство, позор, трусость, тупость толпы. Все то, что было явно "продемонстрировано" людьми перед Лицем распинаемого Христа. Каждое из этих зол, осуществляясь как бы в самом себе, влекомое демонической волей, тем не менее – явление высшего промысла Спасителя. Каждое – абсолютно предвидимо Им, и каждый раз принимается Им добровольно. В этом плане преодоление зла явлено и тем, что не только сама смерть, но и все прочие выражения злой воли освящаются Божеством. На этом оборачивании злого в благое основано постижение православным соборным сознанием искупительного значения страданий земного бытия. Принятие жестокости и боли есть условие исторического и социального творчества. Примечательно, что именно такое отношение к страданию, как личностному, так и к болям и скорбям народа и государства является существенной чертой русского соборного мироотношения. Благодаря ей и оказывается возможной любовь и преданность своей стране. Самое же главное, что определяет подлинно православное отношение к миру, к жизни и к исторической деятельности народа и государства, состоит в умении соборного духа отличить внешнее зло, «формальные страдания» от злобности и развращенности самого человеческого духа.

Глава V Русское традиционное мироотношение и социальная реальность включает в себя социально-философский анализ динамики национального мироотношения и его метафизического комплекса, динамики, задающей историческую судьбу этнокультурной системы и обусловившей нынешние кризисные процессы в стране.

В параграфе 1 К.Н. Леонтьев: метафизические основания государственно-патриотической идеи мы обращаемся к творчеству русского мыслителя второй половины XIX столетия К. Н. Леонтьева именно с целью осмысления мироотношенческих и метафизических оснований его социальных и политических взглядов, оснований его государственно – патриотической идеи и деятельности, которые непротиворечиво сочетаются с христианским подвижничеством философа, как известно, закончившего свой земной путь монахом Оптиной пустыни. И может быть, именно религиозный подвиг К.Н. Леонтьева определил характер самих социальных ориентаций философа, оформленных как последовательный патриотизм, патриотизм «просвещенный».

Судьба философа кажется биографам драматичной, но эта драма прекрасно демонстрирует всю длительность и сложность постоянного возвышения человека над самим собой, над собственными страстями и собственной "утонченной развращенностью", постоянного преодоления собственного "эго" и именно через такое преодоление – постепенного утверждения своего высшего достоинства. И формами охранения духа выступают для него религия, социальная иерархия, строгость концептуальной схемы. Преодоление это для Леонтьева – не благодушно-кроткое, а весьма жесткое, принудительное, болезненное для своеволия, требующее именно сознательно подчинить себя Высшему Началу, и авторитету догмата, и церковной организации. Требующее «замкнуть» свой дух в четко отрефлексированной за века мыслительной парадигме. В основе его социальной концепции лежит идея о том, что не индивидуальная свобода и не мнимое всечеловеческое благо и счастье, а только родовая принадлежность, социальная иерархия, национально-культурная общность являются высшими земными ценностями. Именно с этой мироотношенческой позиции он подходит к вопросам о России, о ее начале и будущем, о месте ее в мире и историческом возрасте, об отношении к Западу и о славянстве, о патриотизме и нигилизме.

Индивидуальная свобода, вульгарно понятая, своими крайними проявлениями неизбежно оборачивается индивидуализмом, который губит и личности, и народы, и государства. Всеобщее благо, как и свобода для всех, невозможны, прежде всего, в силу изначального неравенства людей, неравенства интеллекта и жизненных возможностей, несходства чувств и идей, образа жизни, социальных форм, в силу уникальности народов и культур. Попытки искусственно внедрить это равенство путем «либерально-демократического» уравнивания всех в правах неизбежно ведут к господству серости, «всепоглощающей скуки», к упрощению, нивелированию, воцарению стандарта. А это для К.Н. Леонтьева равносильно гибели, поскольку жизнь для него возможна только в многообразии, в ее «цветущей сложности». А упрощение всегда означает постепенное разложение и смерть.

Идеи индивидуального «высвобождения» от социальных уз, всеобщего блага и равенства фиктивны не только потому, что они унижают человека, обезличивают его, но и потому, что они противоречат общей логике развития всех феноменов земного бытия, всех систем, в том числе – и социальных. Эта «логика» жизни любой системы представлена К.Н. Леонтьевым в его знаменитой формуле триадичного процесса развития. Основываясь на законах естественного мира, Леонтьев выстраивает и модель социального развития. Оно представляет собой триаду: «первичная простота» – «цветущая сложность» – «вторичное упроще-

ние». Период первичной простоты для культуры характеризуется большей или меньшей степенью свободы всех от всех, первичным формированием основных общественных структур и мироотношения, становлением сословий и систем ценностей. Пик развития, «цветущая сложность», характерен ростом внутреннего многообразия в системе: многообразия идей, сословий, институтов, провинций, национальных общностей. В этот же период происходит усиление объединяющего систему внутреннего «деспотического» начала. Пик развития культуры характеризуется также ростом ее уникальности, обособлением от иных, гибкостью тех социальных форм, которые созданы в ее пределах, их относительной изменчивостью, подвижностью. К.Н. Леонтьев отнюдь не считает период максимального расцвета культуры неким идиллическим для нее временем. И тогда в обществе есть проблемы, несоответствия, «боли». Но эти боли – ничто в сравнении с теми, которые сулят попытки насильственного устранения внутренней сложности системы путем внедрения всеобщего равенства. Установление равноправия и политических свобод неизбежно ведет к новому рабству – экономическому, более тяжелому. И к рабству духовному, рабству перед выгодой, перед суетой повседневности. Демократизация и равенство определяют период вторичного упрощения, поскольку господство стандарта, свобода для серости обязательно ведут к утрате внутренней сложности и уникальности. Леонтьев предпочитает равенству строгую организацию, суровость дисциплины. Только при этих условиях можно достичь государственной крепости, культурного цветения и подлинной индивидуальности.

Так в своей полноте выражается православное мироотношение философа, его апология смирения, его представление о подлинном отношении индивидуального и социального. Человек, будучи «винтиком» общественной системы, живя в иерархических отношениях и сознавая ограниченность собственных возможностей, все же не пытается насильственно разорвать связывающие его социальные узы, переделать общественную систему, «подогнав» ее под себя. Не пытается брать на себя то, чего он брать не должен или не может, не пытается самоутвердиться во что бы то ни стало. Эта внутренняя сила, эта подлинная духовная свобода невозможна без спасительной «наивности сознания», той наивности, которая не позволяет развиваться сомнению, самомнению, скепсису. Которая обеспечивает необходимую «покорность авторитетам». Которая позволяет видеть красивое в обыденном, одухотворяет обыденность. Которая носит, безусловно, жизнеутверждающий характер и в этом – тождественна наивысшей человеческой мудрости. Только она может быть условием гармонии между индивидом, общностью людей и крепкой государственностью.

Параграф 2 Динамика современного русского мироотношения. Феноменологические дескрипции посвящен социально-философскому осмыслению сегодняшнего периода отечественной истории, истоков глубокого кризиса русского народа, традиционной его государственности, всех сфер материального и интеллектуального производства. Кризис этнической и социальной системы вырастает, как представляется, из надлома основополагающих смысложизненных принципов русского человека. Л.Н. Гумилев писал о том, что свидетельством упадка и гибели этноса является такая перемена в жизнеотношении большинства, когда господствующим становится принцип «хоть день, да мой», когда нет уже забот «ни о ландшафте, ни о потомках», когда кардинально меняется видение принципов отношения между индивидом и социумом. Возникает вопрос, какую же конкретную динамику претерпевает система национального мироотношения и метафизика русского этноса, динамику, стремительно обращающую ныне великий народ в безликое население Российской Федерации. Вопрос состоит также в том, как возможно преодоление «полосы деструктивности» в национальном мироотношении, можно ли ныне отыскать элементы глубинных традиционных метафизических представлений и отношений к миру и собственной жизни? Что в нынешнем мироотношении народа может быть выявлено как фермент модернизационного прорыва? Наконец, существует еще один, важный в практических отношениях, вопрос о том, каким конкретно образом можно использовать нынешний феномен национального сознания в формировании будущего его состояния, в процессе радикальной смены российской управленческой элиты, в создании идеологии отечественного постиндустриального традиционализма.

Феноменологический анализ «национального отношения к трансцендентному», метафизического комплекса русского народа мы осуществляем на основе исходной гипотезы о том, что отношение народа к сущему ныне носит, по преимуществу, релятивистский, эгоцентрированный, предельно индивидуализированный и прагматичный характер. В современном, как европейском, так и русском, мироотношении наличествует отчетливая тенденция ниспровержения самого значения трансцендентного. Бытие часто упрощенным (далеким, кстати, от философской традиции экзистенциализма) образом подменяется существованием, реальность повседневности и здравого смысла оказывается единственно приоритетной. Стереотипы национального сознания «в области трансцендентного», метафизические представления русского народа имеют своей прямой проекцией совокупность социальных его установок. Релятивизм, индивидуалистичность, эгоцентрированность и прагматизм отношения к жизни определяют такие его составляющие,

как чувство социальной солидарности и общей опасности, отношение к проблеме «врага национальной общности и государства», к социальным переменам, к открытому участию в социальном процессе.

В силу сущностно «классического» метафизического характера мироотношения, в силу уникальности и автономности исторической судьбы русского народа, в силу уникальности культуры и мощного ее государственно-политического начала с традиционной централизацией экономической жизни и особыми производственными технологиями, кризис индустриализма в нашей стране принципиально инаков по своей сути. Имея принципиально иные качественные характеристики, он отличен и по своим проявлениям. Принципиально иным может быть единственный для страны способ преодоления этого кризиса. Кризис индустриальной эпохи в России абсолютно не означает утраты человеком своего места в общественной иерархии, в социальной системе. Он не может мыслиться субъектом как тотальный распад окружающей его действительности. Мир, социальность, никогда не приобретет для русского человека абсурдного характера. Общество и государство не станут для него чуждой и навязанной извне силой. Кризис индустриальной эпохи в русской ментальности представляется только как кризис технологий, как исчерпание технической и природной компонент структур российской индустриальной цивилизации, после которого, в частности, прежние индустриальные формы социальных технологий оказались устаревшими. Тогда в России постиндустриальная эпоха может быть охарактеризована как эпоха возврата к «мобилизационному стилю жизни», включающему в себя особые технологии производства вещей и идей, социальной деятельности, государственного строительства. Это, по сути, – возврат к мироотношенческой и метафизической «классике».

В **Заключении** диссертации подводятся итоги исследования, формулируется его новизна, определяются его перспективы.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

1. Православный образ отечества. Духовный смысл русского патриотизма. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1998. 152 с.

2. О «преодолении метафизики» // XXI век: Будущее России в философском измерении. Второй Российский философский конгресс. В 4 т. Т.1. Онтология, гносеология и методология науки, логика. Екатеринбург, УрГУ, 1999. 306 с. С.159-160.

3. Динамика современного русского мироотношения // Сталин и его роль в XX столетии. Челябинск: ЧТУ, 1999. С.43-48. (В соавт.)

4. Русский постиндустриализм: наследие большевизма? // Там же. С.49-54.

5. Либерализм, большевизм, фашизм и национал-социализм как социальное оформление европейского индустриализма // Там же. С.55-59. (В соавт.)

6. Русское мироотношение: феноменологические дескрипции // Национальные интересы. 1999. № 4. С.21-32.

7. Синтетические технологии как решение "экологической проблемы" // Энергетика: экология, надежность, безопасность. Томск: Изд-во ТГУ, 1998. С.137-139. (В соавт.)

8. Особенности современного кризиса и Свердловская область // Стратегия развития регионов: теория и практика. Пермь: Изд-во ПГУ, 1998. С.82-85. (В соавт.)

9. Русское национальное мироотношение и проблемы метафизики // Судьба России: Исторический опыт XX столетия. Докл. III Всерос. конф. Екатеринбург: УрГУ, 1998. 248 с. С.75-87.

10. Логика обретения субъектности в православном мироотношении // Судьба России: Исторический опыт XX столетия: Тез. III Всерос. конф. Екатеринбург: УрГУ, 1998. 350 с. С.223-225.

11. Православная догматика: истоки соборного мироотношения // Русская национальная идея: Духовное наследие и современность. Сб. ст. Екатеринбург: УрГУ, 1997. 264 с. С.124-143.

12. Патриотизм в православном воспитании // Судьба России: Духовные ценности и национальные интересы. Тез. II Всерос. конф. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1996. 382 с. С.119-123.

13. Национализм. Национальная идея. Нигилизм. Община. Обычай. Традиция. Этнос. Этноцентризм // Современный философский словарь Ред. В.Е. Кемеров. М.-Бишкек-Екатеринбург: Одиссей, 1996. 608 с.

14. Национализм. Национальная идея. Нигилизм. Община. Обычай. Традиция. Этнос. Этноцентризм // Современный философский словарь. Ред. В.Е. Кемеров. 2-е изд. Лондон, 1998.

15. Методологическая основа современного идеологического процесса в России // XXI век и исторические перспективы России. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. 65 с. С.22-25.

16. Суверенитет нации и «права человека» в контексте русского мироотношения // Воспитание духовности. Екатеринбург, 1999. С.67-72. (В соавт.)

17. Мировоззрение К.Н. Леонтьева // Судьба России: прошлое, настоящее, будущее. Екатеринбург: УрГУ, 1994. С.82-91.

18. Православно-философские и нравственные основания отечественной консервативности // Судьба России: прошлое, настоящее, будущее. Тез. конф. Екатеринбург: УрГУ, 1994. С. 141-145.

19. Цыганские образы социальной реальности // Социемы. Вып. 2. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1992

20. Национальный суверенитет и функционирование государственной структуры // Этика и социология политической деятельности. Тезисы к симпозиуму. Владимир, 1990. С.112-115.

21. Духовные ценности и процесс воспроизводства этнической целостности // Человек и духовные ценности. Кишинев: Изд-во КГУ, 1990. С.56-61.

22. К вопросу о совершенствовании социальной структуры в национально-государственных формированиях // Тенденции и факторы совершенствования социальной структуры общества. Тез. конф. Краматорск: Изд-во Краматорского пед. ин-та, 1990. С.28-31.

23. О понимании в отношениях между народами // Актуальные проблемы формирования мировоззрения в условиях комплексного развития регионов Дальнего Востока и Крайнего Севера: Мат-лы науч.-теор. конф. Петропавловск-Камчатский, 1990. С.78-82.

24. О политико-правовых основах повышения культуры межнационального общения // Культура межнациональных отношений в обществе и армии: Мат. Всесоюз. конф. М., 1990. С.63-66.

25. Основания взаимодействия национального и интернационального в духовной культуре // Актуальные проблемы развития национальных отношений в СССР. Вып. 2. Ташкент: Изд-во ТГУ, 1989. С.43-51.

26. О совершенствовании системы управления в области межнациональных отношений // Организация и управление: Тез. докл. Всесоюз. конф. Минск: Изд-во БГУ, 1989. Вып. 2. С.71-74.

27. Об отчуждении в межнациональных отношениях // VI семинар по проблемам методологии и теории творчества: Тез. выступл. Симферополь, 1989. С.37-40.

28. Межнациональные отношения в системе общественных отношений // Сб. деп. статей. Деп. N 32416 в ИНИОН. М., 1988. С.134-148.

29. Русский постиндустриализм // Русское хозяйство: история, экономика, культура. Сб. докл. научно-практич. конф. Екатеринбург, Изд-во УрГУ, 2000. С. 43-58. (В соавт.)

---

Подписано в печ. 24.01.2000      Формат 60х84 1/6

Печать офсетная. Бумага писчая Зак. N 20

Усл. печ. л. 3,0      Тираж 100

---

620083, Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51, Типография УрГУ.